Zrl 515

Das Realitätsproblem bei W. Wundt.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Wilhelm Ewald Schmidt

aus Elberfeld.

Tag der mündlichen Prüfung: 3. März 1911.

Elberfeld.

Buchdruckerei F. W. Köhler.

1911.

ACAD LANDBAT. BIBL.

Meinen lieben Eltern.

Inhalt.

Einleitung: Das Problem 7
1. Kapitel: Vom naiven zum kritischen Realismus 9
2. Kapitel: Die Realität von Raum und Zeit 19
3. Kapitel: Die unmittelbare Realität 27
4. Kapitel: Die mittelbare Realität 32
5. Kapitel: Substanz, Kausalität, Zweck 43
6. Kapitel: Metaphysik und Realität 57
Schluß: Das Ergebnis 68
Anhang: Literatur 73

Einleitung.

Das Problem.

> Das Wirkliche zu erkennen ist eben zu jeder Zeit das Ziel der Philosophie gewesen. (Wundt.) [1]

Wenn einst Demokrit behauptete, „daß es seine Schwierigkeit hat zu erkennen wie jedes Ding wirklich beschaffen ist,“ [2] so hat dieser Satz auch heute noch nicht seine Berechtigung verloren. Die Schwierigkeit, die mit der Erkenntnis des Wirklichen verbunden ist, wird von niemand bestritten; im Gegenteil, die Stimmen mehren sich, die eine Erkennbarkeit des Wirklichen überhaupt leugnen. Die Welt, das All verflüchtigt sich zum Schein. Daß ein Wirkliches hinter der Erscheinung stecke, gilt als ein Märchen, das man nicht mehr glauben kann. Ist man auf der Höhe der kritischen Reflexion angekommen, so droht auch schon der gähnende Abgrund des Solipsismus. Es ist wahr, das Wirklichkeitsproblem ist für uns das Problem. Woran wir den Wert einer Philosophie messen, die auf unsere Anerkennung zielt, ist dies: Findet das Realitätsproblem bei ihr eine Lösung?

Eine Lösung? Heißt das nicht Unmögliches verlangen? Freilich, wenn wir eine Antwort heischen auf die Frage: was und wie das Reale sei, so hieße dies das Endergebnis aller Wissenschaft und Philosophie fordern und wünschen die Systeme der rein spekulativen Philosophie erneuert zu sehen, die das Ziel alles Erkennens erreicht zu haben meinten. Vielmehr, das Wirklichkeitsproblem lösen ist für uns zeigen, unter welchen Bedingungen wir berechtigt sind Realität zu setzen und in welcher Weise sie bestimmt werden kann. Kurz gesagt, wir fordern nicht

1) Philosophische Studien Bd. XII S. 311.
2) Fragment 8. bei Diels, Fragmente d. Vorsokr. S. 388.

das Ziel, sondern nur den Weg, die Richtung zum Ziel. Muß doch auch hier das Urteil gelten, das Falckenberg im allgemeinen über den Fortschritt philosophischer Probleme fällt: Die Arbeit ist eben wertvoller als der Ertrag.[1])

An dieser Forderung die Philosophie W. Wundts zu messen ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Daß dieser Aufgabe zufolge nicht eine abgerundete, einheitliche Darstellung des Wundtschen Systems und eine kritische Beleuchtung der einzelnen Ergebnisse zu geben war, es vielmehr darauf ankommen mußte, auf das Verfahren, das Wundt einschlägt, das Hauptgewicht zu legen, liegt auf der Hand.

Auch bedarf es wohl keiner weiteren Rechtfertigung, daß wir gerade Wundts Philosophie zum Gegenstande unserer Untersuchung machen. Die Bedeutung der Arbeit des Leipziger Philosophen für die Weiterbildung der Philosophie überhaupt, der Wert seiner hervorragenden Leistungen in den philosophischen Einzeldisziplinen dürfte wohl keinem Einsichtigen verborgen sein. Und wenn man Wundt den Ehrentitel eines „modernen Leibniz" beigelegt hat,[2]) so scheint uns damit kaum zuviel gesagt zu sein.

1) Geschichte der neueren Philosophie. Einl. S. 4.
2) Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. S. 96, 109. Eisler, W. Wundt's Philosophie und Psychologie. S. 21.

1. Kapitel.

Vom naiven zum kritischen Realismus.

Die Bearbeitung des Erkenntnisproblems in der modernen Philosophie findet ihre Orientierung an Kant. Das ist nun freilich nicht in dem Sinne zu verstehen, als sei in der Kritik der reinen Vernunft gleichsam das unfehlbare Dogma gegeben. Kant liegt mehr denn ein Jahrhundert hinter uns. Die Voraussetzungen, unter denen er arbeitete, sind heute andere geworden. Auf Grund besserer Arbeitsmöglichkeiten werden auch bessere Lösungsversuche der Probleme möglich sein. Kant ist für uns nicht mehr als ein geschichtlicher Wert. Aber gerade darum, wegen seiner eminent geschichtlichen Bedeutung, wird er für die Gegenwart wenigstens die Grundlage bilden müssen, von der die philosophische Arbeit auszugehen hat, und man wird zu zeigen haben, wo und wie Kants Philosophie der Korrektur und Fortbildung bedarf.

Wundt ist sicherlich der letzte, der die Leistung des Königsberger Philosophen negieren wollte.[1]) Sein Interesse ist aber gerichtet auf eine „kritische Weiterbildung" der Kantischen Lehre. Was nun das Verhältnis von Subjekt und Objekt angeht, so ist es gerade hier seine Meinung, daß er nicht nur „die notwendigen Folgerungen aus der Kantschen Lehre gezogen habe", sondern daß er sich auch „der Übereinstimmung mit Kants eigener Anschauung, wo diese ungetrübt durch Rückfälle in von ihm überwundene Auffassungen zum Ausdruck kommt, zu erfreuen glaube."[2]) Es kann nicht unsere Aufgabe sein das Verhältnis Wundts zu Kant zu untersuchen, aber es dürfte doch von Interesse sein darauf hingewiesen zu haben, daß sich Wundt

1) Das ist freilich Wundt vorgeworfen worden: Th. Ziegler, Göttinger Gel.-Anz. 1890, Nr. 11, S. 448. Wundt's Anschauungen seien allenfalls noch möglich gewesen „vor dem kritischen Sündenfall, d. h. vor Kant." — Um die Haltlosigkeit einer solchen Behauptung zu erweisen, hätte es des Aufsatzes: „Was soll uns Kant nicht sein?" (Phil. Stud. Bd. VII) nicht bedurft.

2) Philosophische Studien Bd. VII S. 41. Für die nähere Begründung dieser Behauptung sei verwiesen auf S. 42 ff. dieses Aufsatzes.

für seinen Ausgangspunkt berufen zu können glaubt auf die Ansicht Kants, wie sie uns in der „Widerlegung des Idealismus" entgegentritt. Wenn es dort[1]) heißt, daß „äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei", so meint Wundt, dies sei genau dasselbe, was er folgendermaßen ausgedrückt habe: „dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt kommt das Merkmal Objekt zu sein unmittelbar zu, und die Trennung von Subjekt und Objekt ist erst ein späterer Akt des unterscheidenden Denkens."[2])

Der ursprüngliche Tatbestand ist somit nach Wundt nicht die Geschiedenheit von Vorstellung und Gegenstand, von Subjekt und Objekt, auch nicht das Zugleichsein von beiden. Wollte man eine solche „jeder Erkenntnis vorausgehende Koordination" als eine Urtatsache des Bewußtseins betrachten, so hätte man doch wiederum eine Unterscheidung vorgenommen an dem ursprünglichen Inhalt der Erkenntnis. Es würde somit hier derselbe Fehler gemacht, der darin besteht, „späte Erzeugnisse logischer Zerlegung in ein ursprünglich Gegebenes umzuwandeln".[3]) Vielmehr ist das ursprünglich Gegebene das „Vorstellungsobjekt" d. h. die Einheit von Vorstellung und Objekt. „Unsere Vorstellungen sind ursprünglich selbst die Objekte."[4])

Wie kommt Wundt zu diesem Ergebnis? „Nicht erfinden sondern auffinden soll die Erkenntnistheorie die Prinzipien der Erkenntnis."[5]) Sie hat zu untersuchen, wie die Resultate des wissenschaftlichen Erkennens bereits im vorwissenschaftlichen Denken vorbereitet wurden, und die Motive aufzuweisen, die zu der weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung geführt haben. Den richtigen Weg dazu zeigt die Wissenschaftsgeschichte. Nicht vom eigenen Bewußtsein aus darf der Philosoph seine Erkenntnistheorie entwickeln, sondern er hat auszugehen von der „Arbeit menschlichen Denkens", wie es in der Wissenschaftsgeschichte enthalten ist. Dieser Weg aber, den die Wissenschaft freilich mit manchen Umwegen zurückgelegt hat, ist der Weg vom naiven zum kritischen Realismus.

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 209.
2) Philosophische Studien Bd. VII S. 43.
3) System der Philosophie Bd. I S. 80.
4) ebenda S. 79 cf. S. 103, 127.
5) Philosophische Studien Bd. XII S. 317.

Nun ist der Standpunkt des naiven Realisten der, daß der wahrgenommene und der objektiv existierende Gegenstand identisch sind. Für ihn ist das Vorstellungsobjekt ein „vollkommen einheitlicher Erkenntnisinhalt". Nicht die subjektiven Vorstellungen können demnach das Primäre sein. Diese Auffassung bekämpft Wundt mit aller Entschiedenheit.[1]) Der Begriff eines dem Subjekt gegebenen Objekts ist erst auf einer reflektierenden Stufe der Erkenntnis möglich. Mit dieser ursprünglichen Einheit zwischen dem Vorgang des Erkennens und dem Objekt geht die andere Hand in Hand: die Einheit von Denken und Erkennen. Erkennen definiert Wundt als „ein Denken, mit dem sich die Überzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbinde".[2]) Das Denken bezieht sich auf Vorstellungen, ganz gleichgültig ob diesen Vorstellungen Gegenstände entsprechen. So ist das Denken der allgemeinere Begriff. Das berechtigt aber nicht zu der Annahme, als sei das Denken nun auch das frühere. Im Gegenteil, ursprünglich kommt allem Denken jene Eigenschaft des Erkennens zu, den Vorstellungen Realität beizulegen. Der ursprüngliche Tatbestand, „wie die psychologische Vergegenwärtigung des von jeder Reflexion noch unberührt gebliebenen Denkens und die Geschichte der Anfänge wissenschaftlicher Weltanschauung übereinstimmend lehren,"[3]) ist also die Einheit von Denken und Erkennen, die Einheit von Denken und Sein.

Notwendig aber geht dieser naive Standpunkt über in den reflektierenden, der zwischen der Vorstellung und dem von dieser verschiedenen Objekt unterscheidet. Denn „der naive Realismus soll nur der Ausgangspunkt sein, von dem aus man allmählich zu einem nicht bloß das naive Gemüt, sondern auch die gereifte Reflexion befriedigenden kritischen Realismus gelangen möchte."[4])

In der Geschichte der Erfahrungswissenschaften ist uns nun die „Korrektur" jenes ursprünglichen Realismus gezeigt. Diese geht von dem Prinzip aus, „jeden Inhalt der naiven

---

1) Vgl. den Aufsatz: Über den naiven und kritischen Realismus. (Philosophische Studien Bd. XII S. 307—408; XIII S. 1—105, 323—433.)

2) System der Philosophie Bd. I S. 76.

3) ebenda S. 79.

4) Philosophische Studien Bd. XII S. 313.

Erfahrung so lange als gegeben anzuerkennen, als er nicht durch nachweisbare Widersprüche . . . . als ein bloßer Schein nachgewiesen sei.“ [1]) Wir sehen uns aber gezwungen, eine große Anzahl ursprünglich für objektiv gehaltene Elemente in das Subjekt zurückzunehmen. So scheidet sich allmählich erst das vorstellende Subjekt von dem vorgestellten Gegenstand „teils aus Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasietätigkeit, teils aus Anlaß der Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten ergeben.“ Und „nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjektiven Tätigkeit zugeteilt, die mit den Objekten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt ist, diese in allmählicher Annäherung nachzubilden.“ [2])

Daß Wundt die ursprüngliche Einheit von Vorstellung und Gegenstand als den psychologisch ursprünglichen Tatbestand hinstellt, halten wir für durchaus richtig, auch die Forderung, daß die Erkenntnistheorie von hier ihren Ausgangspunkt zu nehmen habe. Aber Wundt will mehr. Für ihn liegt in der Identität von Subjekt und Objekt auch das *sachlich richtige Verhältnis* ausgesprochen. Er sagt zwar, daß eine Rückkehr zum naiven Standpunkt unmöglich sei. Aber die Brücke dürfe nicht ganz abgebrochen werden. [3]) Es sei ein Fehler anzunehmen, „daß das Objekt unabhängig von unserem Vorstellen existieren und daß hinwiederum das Vorstellen unabhängig von den Objekten, auf die es sich richte, möglich sein soll.“ [4]) Die Reflexion zerlege *begrifflich*. Erst wenn es möglich wäre, das so Zerlegte als getrennt oder auch nur als trennbar in der Anschauung nachzuweisen, würde dadurch auch eine Verschiedenheit der Objekte bewiesen. Das träfe hier nicht zu: „Das Objekt ist von der Vorstellung und die Vorstellung ist von dem Objekte niemals zu trennen.“ [5]) Das Merkmal Objekt zu sein, soll allen unseren Vorstellungen anhaften und ihnen nur „auf Grund besonderer Bedingungen“ versagt werden dürfen. [6])

1) Philosophische Studien Bd. XII S. 327.
2) System der Philosophie Bd. I S. 78.
3) a. a. O. S. 82.
4)
5) } a. a. O. S. 82/83.
6) a. a. O. S. 136, 167.

Wenn man bedenkt, daß diese Ausführungen Wundts gerade im Gegensatz zu jeglichem Subjektivismus gemeint sind und anderseits auch das Ding an sich, das ein „monströser Begriff" sei, gänzlich abgelehnt wird, so kommt man zweifellos über das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht zur Klarheit. Das Objekt soll mehr sein als Vorstellung, dann wäre es unseres Erachtens eben etwas Transsubjektives. Aber das soll es wiederum auch nicht sein.[1]) Übrig bliebe höchstens noch der naive Standpunkt, für den die Begriffe Subjekt und Objekt überhaupt nicht existieren. Aber hier sind ja zwingende Gründe vorhanden, die uns veranlassen diesen Standpunkt aufzugeben.

Gehen wir auf diese „zwingenden Gründe" ein. Denn „Widersprüche der Wahrnehmung nötigen uns, gewisse Bestandteile der Objektsvorstellungen zu subjektivieren und so überhaupt den Objekten die Vorstellungen gegenüberzustellen."[2]) Zwei Merkmale sollen es sein, welche die Scheidung zwischen Objekt und Vorstellung herbeiführten: 1. „die Übereinstimmung der einzelnen Wahrnehmungen des erkennenden Subjekts" und 2. „die Übereinstimmung verschiedener wahrnehmender Subjekte."[3]) Die „Konstanz" unserer Wahrnehmungen und die Übereinstimmung mit anderen Subjekten sollen also die Scheidung veranlassen. Das ist aber nur möglich, wenn bereits eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt besteht. Das sieht Wundt auch ein. Es muß zunächst der Zweifel möglich sein, der sich zum ersten Male regt bei der „Unterscheidung der Sinnestäuschung von der Sinneswahrnehmung."[4]) Damit ist nun aber in Wirklichkeit der Frage nur eine andere Wendung gegeben. Denn wenn Wundt sagt, daß „die Vorstellungen ursprünglich selbst die Objekte" seien, so fragen wir, wenn in keinerlei Weise also ein Unterschied zwischen Objekt und Vorstellung vorhanden sein soll, wenn erst, nachdem die Trennung vollzogen ist, „von Vorstellungen die Rede sein kann, denen keine Objekte entsprechen,"[5]) wie kann sich dann überhaupt ein Zweifel bemerkbar machen?

1) Dasselbe konstatiert auch Volkelt. Phil. Monatshefte Bd. XXVII S. 267/268.
2) Logik Bd. I S. 530.
3) a. a. O. S. 410.
4) a. a. O. S. 409/10.
5) a. a. O. S. 409.

Die genannten Kriterien sollen zunächst für die Zwecke des praktischen Lebens genügen; die wissenschaftliche Erkenntniskritik, auf deren Standpunkt sich Wundt stellen will, setzt als Kriterium: „Objektiv gewiß ist, was eine schon vielfältige Kontrolle bestanden hat.“ [1]) Damit ist uns nun freilich auch nicht weiter geholfen, denn „berichtigende Kontrolle“ oder wie im „System“ gesagt wird „Korrektur“ ist unmöglich, wenn nicht doch bereits zwischen vorgestelltem Gegenstand und vorstellendem Subjekt unterschieden ist. Diese Schwierigkeit kennt Wundt anscheinend wohl, denn er sagt, daß sich die Scheidung nicht vollziehen könne, „wenn ihr nicht eine Selbstauffassung des Subjekts vorausginge, die ihr natürliches Substrat ebenfalls in gewissen Bestandteilen der unmittelbaren Erfahrung fände: in den Elementen des Fühlens und Wollens. Mögen aber diese mit den Vorstellungsobjekten noch so untrennbar verbunden sein, sie werden niemals zu Merkmalen der Objekte selbst.“ [2]) Nun soll aber, wie jedes Vorstellen, so auch jedes Wollen leidend und tätig zugleich sein, gebunden an den „ganzen Bewußtseinsinhalt und alle Bestandteile desselben.“ [3]) Es muß darum noch ein Motiv vorhanden sein, das die Unterscheidung des denkenden Subjektes von den Vorstellungen als seinen Objekten herbeiführt. Dieses besteht in der „Konstanz, mit der die sinnlichen Unterlagen der Willensfunktion dem Bewußtsein gegenwärtig sind.“ [4]) Demnach ist das Subjekt der allen übrigen Bewußtseinsinhalten notwendig gemeinsame Bewußtseinsinhalt. Dann darf es natürlich kein Objekt geben, das nicht ein Gefühl der Tätigkeit oder des Erleidens hervorruft. Hier gerät nun Wundt mit sich selbst in Widerspruch. [5]) Oder wie läßt sich zu dem eben Ausgeführten eine Stelle reimen wie diese: „Psychologisch

1) Logik Bd. I S. 414.
2) System der Philosophie Bd. I S. 81.
3) } a. a. O. S. 88.
4) }

5) Darauf hat Kafka aufmerksam gemacht. (Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. XIX 1910 S. 72.) Interessant ist hier die Bemerkung, daß bei diesem Subjektsbegriff Wundt mit der von ihm so heftig bekämpften Theorie des Empiriokritizismus zusammentreffe. „Das Gemeinsame beider Anschauungen liegt darin, daß die apriorische Notwendigkeit, der zufolge jeder Bewußtseinsinhalt ein vorfindendes Subjekt voraussetze, umgedeutet wird in ein empirisches Gesetz, demgemäß kein Inhalt wahrgenommen werden könne, ohne daß sich zugleich ein bei allem sonstigen Wechsel der Inhalte derselbe bleibende Inhalt im Bewußtsein finde.“

betrachtet ist es vielmehr unter normalen Verhältnissen der gewöhnliche Zustand, daß einfach Objekte als Objekte gegeben sind, ohne daß an das vorstellende oder empfindende Subjekt überhaupt gedacht wird." [1]) Auf diese Zwiespältigkeit in der Wundtschen Anschauung sei nur hingewiesen. —

Wenn nun gesagt ist, daß der Scheidung des Vorstellungsobjektes eine Selbstauffassung des Subjektes vorausgehen müsse, so trägt diese Behauptung schon den Widerspruch in sich. Denn was sich erst ergeben soll, wird gleichzeitig wiederum zur Voraussetzung gemacht. Der Begriff Subjekt hat ohne den des Objektes keinen Sinn. Beide sind Verhältnisglieder, die sich gegenseitig notwendig fordern. Es ist uns darum durchaus unklar, wie sich aus dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt die Scheidung ergeben soll —, wenn nicht beide, Vorstellung und Objekt, ursprünglich v e r schieden, wenn auch nicht g e schieden, vorhanden sind. [2])

Wenn für den naiven Standpunkt eine Identität bestand zwischen Subjekt und Objekt, so hat das seinen Grund in dem Mangel an Aufmerksamkeit, bedeutet aber keineswegs sachlich eine Tatsächlichkeit. Nur auf diese Weise ist es auch erklärlich, daß auf der reflektierenden Stufe das Denken die Grenzen zwischen subjektiv und objektiv zu finden vermag, und daß eben die Naturwissenschaft bei ihrer Arbeit von „dem wahrnehmenden Subjekt oder den ihm substituierten Hilfsbegriffen" abstrahieren kann, während es bei Wundt doch immer ein Rätsel bleiben muß, daß die Naturwissenschaft, die „ganze sinnliche Wirklichkeit" zerstören und in einen „bloß subjektiven Schein" auflösen kann, um sie zu ersetzen durch eine „reine Konstruktion aus Begriffen", denen reale Gegenstände entsprechen. [3])

Jene Identitätslehre ist nun aber in der Wundtschen Erkenntnistheorie durchaus nicht das beherrschende Moment, wenn sie auch immer wieder betont wird. Obwohl jener Lehre zufolge Wundt das Kantische „Ding an sich" verwirft, ist es merkwürdig, daß er dasjenige, was durch das „Ding an sich"

1) Philosophische Studien Bd. XII S. 342; cf. System der Philosophie S. 121.

2) Nach Eisler (Das Bewußtsein der Außenwelt S. 18) unterscheidet das naive Bewußtsein „ursprünglich nicht Wahrnehmungsinhalt und Gegenstand, wohl aber Gegenstand und Wahrnehmung des Gegenstandes."

3) System der Philosophie Bd. I S. 157.

ausgedrückt wird, nämlich ein Seiendes mit einer von uns unabhängigen Existenz, dennoch anerkannt wissen will, nur legt er ihm einen anderen Terminus bei und bezeichnet es als „reales Objekt“.[1] Auf der reflektierenden Stufe, wo „das Vorstellungsobjekt aufgehört hat reales Objekt zu sein“,[2] können die Vorstellungen „nur noch als subjektive Symbole von objektiver Bedeutung gelten,“[3] die auf „einen realen nach Form und Stoff nur begrifflich zu bestimmenden Gegenstand“[3] hinweisen. Auf diesen Punkt wird in unserer Untersuchung noch ausführlicher einzugehen sein.

Wenn nun für das naive Bewußtsein das Vorstellungsobjekt Realität ist, so scheint das nach Wundt tatsächlich der Fall sein zu sollen. Freilich soll, nachdem die Einheit von Denken und Sein zerstört ist, die Wirklichkeit unwiederbringlich dahin sein. Aber die Wirklichkeit des Objektes ist „ein ursprünglich Gegebenes, das dann bei allen späteren Unterscheidungen und Berichtigungen als unveränderliches Merkmal festgehalten wird.“[4] Wenn auch der objektive Wert gewisser Vorstellungen und Vorstellungselemente verneint werden muß, so dürfe dieser Zwang nicht verallgemeinert werden. Darum habe eben die Erkenntniswissenschaft „die wahre und allein lösbare Aufgabe“, „objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist.“[5]

Nun ist in der Tat nicht einzusehen, wie der geglaubten Realität der naiven Erkenntnis ein höherer Wert zukommen soll als etwa der Realität, die ein Phantast seinen Phantastereien beilegt. Das eine so gut wie das andere ist schlechtweg Irrtum. Wir erkennen, daß die Setzung der Realität, die jene naive Stufe vornahm, falsch war, und darum muß die philosophische Arbeit eben darauf gerichtet sein, in besserer Weise Realität zu setzen und zu bestimmen. Das erscheint uns der einfache, sich aus der Wissenschaftsgeschichte ergebende Tatbestand zu sein; jene Ansicht Wundts steht aber von vornherein unter dem Banne

---

1) Diesen Einwurf macht Ed. v. Hartmann, Preuß. Jahrbücher Bd. LXVI S. 7; cf. auch Erhardt, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. CII S. 149.

2) System der Philosophie Bd. I S. 138.

3) ebendort.

4) a. a. O. S. 126.

5) a. a. O. S. 91.

der Identität von Vorstellung und Gegenstand, und diese Identitätslehre erweist sich schließlich einfach als eine petitio principii. [1])

Sehen wir ab von jener Identitätslehre, so halten wir aber den Weg, den Wundt in seiner Erkenntnistheorie einschlägt, und den die Einzelwissenschaften bereits begehen, für den durchaus richtigen. Daß das Vorstellungsobjekt in seiner unmittelbaren Wirklichkeit so lange anzuerkennen ist, als dies nicht zu Widersprüchen führt, die vom Denken aufzulösen sind, ist ein jedenfalls brauchbares erkenntnistheoretisches Arbeitsprinzip. Denn daran ist festzuhalten, daß die Vorstellung dem Objekte entspricht, solange sich dagegen kein Grund zum Zweifel bemerkbar macht. Und auch dessen hat man sich stets bewußt zu bleiben, „daß mit der Aufforderung zur Berichtigung der gegebenen Vorstellungen noch nicht die wirklichen Objekte gefunden sind," [2]) sondern daß mehrere Möglichkeiten offen bleiben können, zwischen denen oft eine Entscheidung nur auf Grund größerer Wahrscheinlichkeit herbeigeführt werden kann.

Drei Stufen der Erkenntnis unterscheidet nun Wundt, die aber nicht als in Wirklichkeit scharf geschiedene Erkenntnisformen, noch als auf besonderen Geistesvermögen beruhende Funktionen zu verstehen sind. [3])

In das Gebiet der „Wahrnehmungserkenntnis" fallen die „Umformungen der ursprünglichen Vorstellungsobjekte", „wenn sie sich schon innerhalb der gewöhnlichen Wahrnehmungsvorgänge . . . vollziehen," in das Gebiet der „Verstandeserkenntnis" „diejenigen Verbesserungen und Er-

1) Auch Ed. v. Hartmann (Preußische Jahrbücher Bd. LXVI S. 14) hält diese Identitätslehre und den damit zusammenhängenden Realitätsbegriff für unhaltbar. Wenn sich die eine Seite der naiv-realistischen Überzeugung, daß sie das Was und Wie des realen Objektes umfasse, als Illusion erwiesen habe, so müsse das gegen die andere Seite, daß sie das Daß umschließe, zum mindesten auch mißtrauisch machen. „Daß auch diese andere Seite eine Illusion ist, wird nun endgültig bewiesen durch den oft aufgedeckten Widerspruch, daß der Vorstellungsinhalt das Produkt oder die Wirkung der Vorstellungstätigkeit, das reale Objekt aber die Ursache der produktiven Vorstellungstätigkeit ist, so daß bei einer numerischen Identität des Vorstellungsinhaltes mit dem realen Objekt die Wirkung mit der Ursache ihrer Ursache in Eins fallen würde. Dieser Widerspruch, der von Wundt gar nicht beachtet ist, fordert gebieterisch die Zweiheit von Vorstellungsinhalt und realem Objekt, macht es also unmöglich, von dem naiv-realistischen Identitätsglauben auch nur den auf das bloße Daß des realen Objektes bezüglichen Teil festzuhalten."

2) System der Philosophie Bd. I S. 95.

3) a. a. O. S. 96 f.

gänzungen an dem Inhalt und Zusammenhang der Vorstellungen, die durch eine methodische, logische Analyse . . . gewonnen werden," während zur „Vernunfterkenntnis" die Bemühungen des Denkens gehören, die „darauf ausgehen, die sämtlichen einzelnen Zusammenhänge, zu denen die Verstandeserkenntnis gelangt ist, in ein Ganzes zu verbinden."

Nun ergibt sich auf dem Gebiet der Wahrnehmungserkenntnis, daß der gesamte Empfindungsinhalt in das Subjekt zu legen ist, während den Formen Raum und Zeit auch objektive Bedeutung zukommt. Auf diesen Punkt haben wir zunächst einzugehen.

2. Kapitel.

Die Realität von Raum und Zeit.

Jede sinnliche Wahrnehmung ist ein räumlich-zeitlich geordneter Komplex von Empfindungen, d. h. an jedem Wahrnehmungsinhalt ist zu unterscheiden zwischen dem Stoff, d. i. den Empfindungen, und der Form, d. i. der Ordnung der Empfindungen in Raum und Zeit. Nun hat Kant gezeigt, daß Raum und Zeit nicht empirische Begriffe sind, „die irgend einer Erfahrung abgezogen werden", [1]) auch nicht „diskursive Begriffe", [2]) sondern reine Anschauungen. Als solche sind sie „notwendige Vorstellungen", und darum, weil sie das für die einzelnen Wahrnehmungen Allgemeingültige bezeichnen, nennt sie Kant „a priori" gegeben. [3])

Diese Zerlegung des Wahrnehmungsinhaltes in eine a priori gültige Form und in einen in jedem einzelnen Falle empirisch gegebenen Stoff hält nun Wundt für nicht völlig zu Ende geführt. [4]) Da uns die Anschauungsformen immer nur mit dem Stoff zugleich gegeben seien, habe die Analyse unseres Erkennens 1. den Nachweis zu führen, „welches die logischen Motive sind, die zu einer Trennung der Anschauungsformen von dem Stoff der Empfindungen führen müssen." Ferner 2. da unsere Wahrnehmungen zeitlich und räumlich sind, hat man die logischen Motive aufzuzeigen, welche die Zerlegung der Anschauungsform in die beiden Formen Raum und Zeit veranlassen. [5])

Die Zerlegung des Wahrnehmungsinhaltes in den Stoff und die zeitlich-räumliche Form hat ohne Rücksicht auf die empirischen Bedingungen seiner einzelnen Bestandteile nach rein

1) Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach, S. 51, 58.
2) a. a. O. S. 52, 59.
3) a. a. O. S. 52, 58.
4) Philosophische Studien Bd. VII S. 15; cf. System der Philosophie S. 131/132.
5) Philosophische Studien Bd. VII S. 15/16; Logik Bd. I S. 473 ff.; System der Philosophie Bd. I S. 100 ff.; Philosophische Studien Bd. XII S. 354, 379.

logischen Gesichtspunkten zu erfolgen. Das geschieht dadurch, daß bestimmte begriffliche Elemente in dem Wahrnehmungsinhalt aufgezeigt werden und dann „teils über den logischen Ursprung der Unterscheidung dieser Elemente, teils über ihre Bedeutung“ [1]) Rechenschaft gegeben wird. Den Ausgangspunkt bildet nun der Begriff eines „Mannigfaltigen“, der wiederum eine „Mehrheit einzelner Elemente“ und „Relationen“ dieser Elemente zur Voraussetzung hat. [2]) Diese Begriffe aber, die wir auf den Wahrnehmungsinhalt anwenden, können uns zweifellos nur von diesem Wahrnehmungsinhalt gegeben sein. Bedarf doch jede Übertragung dieser Begriffe auf andere beliebige Gestaltungen des Begriffs der Mannigfaltigkeit der Hilfe des Wahrnehmungsinhaltes, d. h. „jede vorstellbare Mannigfaltigkeit muß die Anordnung eines Empfindungsinhaltes in zeitlicher und räumlicher Form sein.“ [2]) Weil also in der Anschauung die einzige Grundlage für jede Unterscheidung in Stoff und Form gegeben ist, so müssen die Bedingungen, die diese Unterscheidung veranlassen, auch in der Anschauung gegeben sein. Welches sind diese Bedingungen? Erstens: Es zeigt sich, daß sich die räumlich-zeitliche Form niemals ändern kann, ohne daß auch der Stoff der Empfindungen variirt. Umgekehrt ist es aber sehr wohl möglich, daß sich der Empfindungsinhalt ändert, während die räumlich-zeitliche Form konstant bleibt. [3]) Die zweite Bedingung, der aber die erste vorangehen muß, besteht in der „Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile.“ [4]) Zeit und Raum erweisen sich als „konstante empirische Eigenschaften“. Sie kommen allen unseren Wahrnehmungen zu und bleiben als letzter Rest zurück, wenn wir von dem Inhalt der Empfindungen abstrahieren. Man kann darum mit Kant sagen, daß die Formen Raum und Zeit „Erfahrung allererst möglich machen.“ [5]) Nur aus der unaufhebbaren Konstanz von Raum und Zeit läßt sich ihre Notwendigkeit ableiten, nicht umgekehrt die Konstanz aus der

1) System der Philosophie Bd. I S. 100.

2) a. a. O. S. 101.

3) System der Philosophie Bd. I S. 105, 226; Logik Bd. I S. 473; Philosophische Studien Bd. VII S. 16.

4) System der Philosophie Bd. I S. 104; Logik Bd. I S. 420; Philosophische Studien Bd. VII S. 18.

5) Philosophische Studien Bd. VII S. 18.

Notwendigkeit. Es entwickelte sich nun die Vorstellung, man müsse die Raum- und Zeitform von jedem Empfindungsinhalt loslösen können, und so entstand die sogenannte „reine Raum- und Zeitanschauung." Damit ist aber die Zerlegung bei Begriffen angelangt.[1]) Denn die reine Raum- und Zeitanschauung ist Anschauung, solange wir uns einen „beliebigen" Inhalt vorstellen, und dann mag der Ausdruck Anschauungsform beibehalten werden; kommt aber der Gedanke hinzu, der Inhalt sei für das Denken der Form gleichgültig — denn das ist ja das Kriterium wahrer Begriffsbildung —[2]), so ist sie Begriff. „Sobald gefordert wird, daß bei den räumlichen und zeitlichen Eigenschaften der Objekte von allen den Elementen abgesehen werde, die der Qualität der Empfindung angehören," so heißt dies also: Raum und Zeit sollen begrifflich, nicht anschaulich gedacht werden."[3]) Damit ist aber die Auffassung Kants als hinfällig erwiesen, die Raum und Zeit als eine „Art von Mitteldingen zwischen sinnlichen Wahrnehmungen und Begriffen, nämlich als Anschauungen von bloß formaler Beschaffenheit" auffaßte.[4]) Es läßt sich nun kein Empfindungsinhalt denken, der nicht räumlich-zeitlichen Eigenschaften unterworfen ist. In dieser Tatsache hat das a priori Kants seinen Grund. Es kann nicht mehr bedeuten, als daß eben Raum und Zeit jeder Wahrnehmung angehören, denn diese Formen sind auch nach Kant stets an einen Empfindungsinhalt gebunden. Dann ist aber die Apriorität nur eine tatsächlich gegebene.[5]) Will man über eine solche tatsächliche Apriorität hinauskommen, so müßte man, falls man nicht fertig gegebene Ideen als möglich annehmen will, was doch wieder nach Kant unmöglich ist, die logischen Gründe aufweisen, „die uns veranlassen, gewisse Bestandteile der Anschauung als a priori notwendig, andere als bloß empirisch gegeben anzusehen."[6]) Dies hat Kant nicht getan. Hier ist seine Arbeit fortzusetzen. Jene Unterscheidung zwischen dem Stoff der Empfindungen und den Formen Raum und Zeit, wie die Feststellung der Konstanz der

1) Logik Bd. I S. 475, 492.
2) System der Philosophie Bd. I S. 107.
3) System der Philosophie Bd. I S. 137, 129.
4) a. a. O. S. 106.
5) Philosophische Studien Bd. VII S. 19; System der Philosophie Bd. I S. 107.
6) Philosophische Studien Bd. VII S. 20.

zeitlich-räumlichen Eigenschaften, vollzieht sich nun nach den allgemeinen Denkgesetzen. „In uns liegen lediglich die allgemeinen Funktionen des logischen Denkens, also jene Tätigkeiten der beziehenden Vergleichung, die in den logischen Grundgesetzen ihren abstrakten Ausdruck finden und die selbst wieder den Wahrnehmungsinhalt als das adäquate Material ihrer Wirksamkeit voraussetzen.“ [1]) Durch diese als in uns liegende Funktionen wird die Trennung erst möglich gemacht, und so erweisen sich nicht die fertige Raum- und Zeitform, sondern die Denkfunktionen, welche die Abstraktion der reinen Raum- und Zeitanschauung bewirken, als das eigentliche Apriori. [2])

Worin hat die Zerlegung der räumlich-zeitlichen Anschauungsform in die gesonderten Formen Raum und Zeit ihren Grund? Eine zeitliche Variation am Empfindungsinhalt ist denkbar, ohne daß sie von einer räumlichen Veränderung begleitet ist, während jede räumliche Veränderung andererseits stets mit einer zeitlichen verbunden ist. [3])

Wenn sich nämlich der Stoff der Empfindung in einem gegebenen Wahrnehmungsinhalt bloß qualitativ ändert, so ist diese Veränderung eine rein zeitliche, mit einer räumlichen nicht verbunden. Das ist die „*intensive*“ Zeitanschauung. Bleibt aber der Stoff der Empfindung konstant, findet also nur eine räumliche Veränderung des Wahrnehmungsinhaltes statt, so ist dieses die „*extensive*“ Zeitanschauung. Die hierin ausgedrückte Verbindung von zeitlicher und räumlicher Veränderung ist aber die *Bewegung*. [4]) Diese enthält also die ursprüngliche Einheit von Raum und Zeit und ist daher auch der ursprünglichere Begriff. Die Bedeutung der „Bewegungsanschauung“ kommt mithin der der Raum- und Zeitanschauung gleich. Daß eine zeitliche Veränderung möglich ist, ohne daß eine räumliche sie begleitet, indem nämlich die Qualität der Empfindungen

1) System der Philosophie Bd. I S. 207.

2) Die Denkfunktionen sind aber nur in soweit beteiligt, als diese Beteiligung durch die am Wahrnehmungsinhalt vorgenommenen Veränderungen Ausdruck findet. König W. Wundt als Psycholog und Philosoph S 78) bemerkt treffend: „Die Methode der transzendentalen Deduktion, mittelst deren Kant den Nachweis zu erbringen sucht, daß schon das Wahrnehmungsobjekt als Objekt einen logischen Einschlag enthalte, ist dem „kritischen Realismus“ fremd.

3) System der Philosophie Bd. I S. 113; Philosophische Studien Bd. VII S. 17; Logik Bd. I S. 473/4.

4) System der Philosophie Bd. I S. 114; Logik Bd. I S. 474, 507.

variiert, hat anscheinend Kant veranlaßt, die Zeit als die Anschauungsform des „inneren Sinnes" aufzufassen, der der Raum als Anschauungsform des „äußeren Sinnes" gegenübersteht. Gegen diese Auffassung macht Wundt zwei Momente geltend. [1])

Einmal sind die psychologischen Erwägungen, auf die sich jene Auffassung stützt, unhaltbar. Denn die Annahme, daß Gefühle und Willensregungen innere Vorgänge sind, die sich nur in zeitlicher, nicht in räumlicher Form darstellen, hat ihren Grund darin, daß Produkte der Abstraktion in reale Vorgänge verwandelt werden. Das ist aber nur möglich, wenn Gefühle und Willensregungen ohne begleitende Vorstellungen existierten. In Wirklichkeit sind nun aber „Gefühl, Wille, Vorstellung Teile an sich unteilbarer Prozesse." [2])

Zweitens aber liegt der Fehler gerade darin, daß man die Sache von einem psychologischen Standpunkte aus betrachtet und so die logischen Motive keine Beachtung finden, die zu der Trennung von Raum- und Zeitanschauung geführt haben. Betrachtet man also den Wahrnehmungsinhalt so, wie er gegeben ist, so zeigt sich, daß auch die innere Wahrnehmung – Gefühle, Willensregungen — von räumlichen Vorstellungen begleitet sind. Daß wir aber rein zeitliche Veränderungen ohne begleitende räumliche denken können, führt uns dazu, anzunehmen, daß, wenn wir von den räumlichen Vorstellungen abstrahieren, die Zeit zurückbleibt. Daraus folgt indessen, daß die Zeit „die für die Auffassung der realen Vorgänge allgemeinere Form" ist. [3]) Also ist „die Zeit eine ebenso unmittelbar an den objektiven Wahrnehmungsinhalt gebundene Form wie der Raum." [3])

Treten wir nun an die speziellere Frage heran, ob und inwiefern den so gewonnenen Begriffen Raum und Zeit Realität zukommt?

Mit Recht ist gegen Wundt der Vorwurf erhoben worden, daß er sich im „System" damit begnüge, die Behauptung der Realität von Raum und Zeit aufzustellen, ohne einen Beweis dafür zu erbringen. [4]) Denn, wenn er anführt: „Nie sind innerhalb der empirischen Naturauffassung Stimmen laut geworden,

1) System der Philosophie Bd. I S. 115; Logik Bd. I S. 474.
2) System der Philosophie Bd. I S. 115; cf. Philosophische Studien Bd. VII S. 16.
3) System der Philosophie Bd. I S. 116.
4) Erhardt, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. CII S. 151

die eine objektive Realität von Raum, Zeit und Bewegung geleugnet hätten,“ [1]) so beweist das freilich noch garnichts. Indessen, so kümmerlich ist Wundts Begründung in Wirklichkeit auch nicht. [2]) Sie liegt doch in der ganzen Darstellung und Entwicklung der Raum- und Zeitanschauung bereits eingeschlossen. Der Gedankengang Wundts ist etwa folgender:

Die logische Analyse des Vorstellungsobjektes zeigte, daß der gesamte Empfindungsinhalt in das Subjekt zurückzunehmen sei, weil nur so „eine widerspruchsfreie Verbindung der einzelnen Erfahrungen“ zu Stande komme. Nach dieser Zurücknahme des Empfindungsstoffes in das Subjekt bleibt nun die räumlich-zeitliche Form übrig. Diese auch ins Subjekt zu legen besteht keine Nötigung. [3]) „Denn Raum und Zeit sind die niemals aufzuhebenden, widerspruchslos zurückbleibenden Formen der Vorstellungsobjekte.“ [4]) Hier ist also der letzte Rest von jener ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt. Und da nun dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt Realität zukommt, so hat die Erkenntnislehre, gemäß der ihr oben gestellten Aufgabe, hier „Realität zu bewahren, wo sie vorhanden ist.“ Raum und Zeit bilden tatsächlich Bestandteile aller Erfahrung, darum ist ihre objektive Realität „gemäß den allgemeinen Kriterien der Gewißheit genau in soweit anzuerkennen, als die Analyse der Wahrnehmungen nicht subjektive Bestandteile in ihnen nachweist.“ [5])

Nun ergibt sich eine merkwürdige Schwierigkeit. Einerseits soll die räumlich-zeitliche Form als eine „tatsächlich gegebene“ notwendig anerkannt werden müssen und nur durch eine „völlig grundlose Beseitigung konstant gegebener Merkmale“ in das Subjekt zurückgenommen werden können. Andererseits aber muß doch der gesamte Empfindungsinhalt und damit alles, was in der Wahrnehmung unmittelbar anschaulich ist — wie doch Wundt selbst sagt [6]) —, also auch die räumlich-zeitliche Form, dem Subjekt zugeschrieben werden. Darum müssen Raum und Zeit *begrifflich* gedacht werden. Mit anderen Worten: einmal soll

1) System der Philosophie Bd. I S. 136.
2) Vgl. Logik Bd. I S. 475 ff., 503 ff.
3) System der Philosophie Bd. I S. 135.
4) a. a. O. Bd. II S. 10.
5) Logik Bd. I S. 504.
6) System der Philosophie Bd. I S. 137, 153.

ein Rest von jener ursprünglichen Identität bleiben, und wiederum, es bleibt nichts davon übrig. Das erste ist unhaltbar und das zweite bildet das tragische Ende jener Identität von Vorstellung und Objekt, und wir fragen mit Volkelt: „Wozu wurde jenes Prinzip überhaupt aufgestellt?“ [1])

Wenn Raum und Zeit in der Wahrnehmung doch nur in anschaulicher Form existieren und nun Wundt die anschauliche Form von Raum und Zeit ins Subjekt legt, [2]) so hätte wohl der Gedanke für Wundt nahe gelegen, Raum und Zeit als rein subjektive Formen aufzufassen. [3]) Doch will er nichts davon wissen, daß Raum und Zeit rein subjektive Formen der Anschauung seien. [4]) Er möchte jenen Rest der subjektiv-objektiven Einheit retten. Den aber kann er nur begrifflich festhalten. Werden alle subjektiven Faktoren aus der Raum- und Zeitanschauung eliminiert, so soll als Rest „die jener anschaulichen Form entsprechende begriffliche Ordnung eines objektiv gegebenen Mannigfaltigen“ zurückbleiben. [5]) Wir lassen dahingestellt, ob der Übergang zur begrifflichen Auffassung genügend motiviert ist, und ob nicht doch Raum und Zeit Anschauungen bleiben. Der Sprung aber, den Wundt macht von dem subjektiv-objektiven Bestandteil der Wahrnehmungswelt — der zeitlich-räumlichen Form der Empfindungen — in eine Begriffswelt, darf nicht verschleiert werden. Was uns zwingt, bei dem subjektiv-objektiven Bestandteil nicht stehen zu bleiben, ist das Denken. Wenn nun Wundt recht hat, daß dieser Rest nicht dem Subjekt zuzuschreiben, sondern in der Tat subjektiv-objektiv ist, so hat eben das Denken den Zwang in sich, die beiden Faktoren von einander zu sondern und das Objekt, wie es unabhängig von uns existiert, in seiner Eigentümlichkeit zu erkennen. So kommt das Denken zu einer begrifflichen Konstruktion, die als Hinweis anzusehen ist auf die von unserem Vorstellen unabhängige Wirklichkeit. Es kann aber nicht davon die Rede sein, als werde hier ein letzter Rest des ursprünglichen Vorstellungs-

1) Philosophische Monatshefte Bd. XXVII S. 275.

2) System der Philosophie Bd. I S. 138.

3) Nach Erhardt (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. CII S. 150) lassen einige Äußerungen Wundts in der Tat darauf schließen.

4) Wundt verwahrt sich entschieden dagegen, daß Ed. v. Hartmann ihm ein Subjektivieren von Raum und Zeit unterschiebe (Philosophische Studien Bd. VII S. 48).

5) Logik Bd. I S. 505.

objektes bewahrt, dem unmittelbare Realität zukomme, sondern eben dadurch, daß das Denken zur begrifflichen Konstruktion übergeht, wird Realität gesetzt und bestimmt.

Gerade bei der Behandlung des Problems von Raum und Zeit, die in ihren Einzeluntersuchungen an Tiefgründigkeit und Feinheit nichts zu wünschen übrig läßt, bildet jene Identitätslehre und der damit zusammenhängende Realitätsbegriff das verwirrende Moment, das daran hindert, zu einer einheitlichen Lösung und zu einer befriedigenden Realitätssetzung zu gelangen.

3. Kapitel.

Die unmittelbare Realität.

Die Analyse des ursprünglichen Wahrnehmungsinhaltes ergab die Zurücknahme der Empfindungen, sowie der anschaulichen Form von Raum und Zeit in das erkennende Subjekt. Die Erkenntnis der von diesem Subjekt unabhängig gedachten Objekte kann also nur auf begrifflichem Wege geschehen. Damit ist nun für Wundt die Scheidung der ursprünglichen einheitlichen Erfahrung[1] in eine „innere" und „äußere" vollzogen und so der Schritt getan von der Wahrnehmungs- zur Verstandeserkenntnis. Zugleich aber sind die Kriterien gegeben, durch die beide logisch getrennt werden. Nämlich die „innere Erfahrung" ist rein anschaulich, die „äußere" rein begrifflich. Beide aber sind nicht verschiedene Erfahrungsgebiete, sondern nur verschiedene „Standpunkte".[2] Sie bedeuten „eine verschiedene Art der Bearbeitung eines und desselben uns zunächst in der unmittelbaren Wahrnehmung anschaulich dargebotenen Inhaltes."[3] Der Standpunkt der „inneren Erfahrung" kommt der Psychologie, der der „äußeren Erfahrung" der Naturwissenschaft zu. Gegenstand der letzteren sind „die unabhängig von dem denkenden Subjekt vorauszusetzenden Objekte",[4] die sie einer begrifflichen Untersuchung unterwirft; dabei dienen ihr die Vorstellungen nur als „Zeichen, die auf zu bildende Begriffe hinweisen oder bereits gebildete in anschaulicher Form festhalten."

Für die Psychologie — die „innere Erfahrung" — hin-

1) System der Philosophie Bd. I S. 138.

2) Logik Bd. I S. 531; System der Philosophie Bd. I S. 139; „Erkenntnisweisen": Philosophische Studien Bd. XII S. 12; „Erkenntnisarten": System der Philosophie Bd. I S. 142;
„Standpunkte der Betrachtung": Grundriß der Psychologie S. 5, 390.
„Betrachtungsweisen": „Verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung": Philosophische Studien Bd. XII S. 398, 400.

3) System der Philosophie Bd. I S. 163.

4) a. a. O. S. 141.

gegen ist Gegenstand der unmittelbare Wahrnehmungsinhalt. Dieser ist nur anschaulich aufzufassen, und Begriffe verwendet die Psychologie nur zu dem Zwecke, „die Unterscheidung und Zusammenfassung der in der Anschauung gegebenen Tatsachen zu erleichtern.“ [1]) So gehören zur „inneren Erfahrung“ nicht nur Fühlen, Wollen, Begehren, sondern auch Empfinden und Vorstellen, also Wahrnehmung nach Raum und Zeit, während für die Naturwissenschaft die Wahrnehmungen nur die Bedeutung „natürlicher Symbole“ haben. [2]) Also ist der Psychologie der Gegenstand unmittelbar gegeben. Es ist das „unmittelbar Wahrgenommene, wie es, abgesehen von seiner Beziehung auf ein gegenüberstehendes Objekt, uns gegeben ist.“ [3]) Die Naturwissenschaft geht zwar von dem Wahrnehmungsinhalt aus, aber hier handelt es sich darum, den Gegenstand erst zu konstruieren, und das kann nur begrifflich geschehen. Der Gegenstand ist ihr mittelbar gegeben, sie muß ihn durch begriffliche Bearbeitung der äußeren Erfahrung erst gewinnen. Über diese „äußere Erfahrung“ wird das nächste Kapitel zu handeln haben.

So sind also beide „Standpunkte“ durchaus verschieden. Der eine kann nicht in den anderen übergehen, d. h. „nie kann der subjektive Bewußtseinsinhalt jenen logischen Veränderungen unterworfen werden, denen alle objektiven Vorstellungen ausgesetzt sind und durch die sie aus dem Zustand ursprünglicher Unmittelbarkeit auf die Stufe mittelbarer Erkenntnis erhoben werden.“ [4]) Hier sind Anschauungen, dort Begriffe die letzten Gegenstände der Untersuchung. Und wenn auch das ursprüngliche Vorstellungsobjekt der Ausgangspunkt beider „Erkenntnisarten“ ist, so bleiben doch „innere“ und „äußere Erfahrung“ für die Verstandeserkenntnis *verschiedene* Standpunkte, die sich nicht verschmelzen und zu *einer* Erkenntnisart verbinden lassen, weil eben jene Unterscheidung von Anschauung und Begriff die Voraussetzung der Verstandeserkenntnis ist. Nun ist das Objekt dem Denken mittelbar gegeben, da die Wahrnehmung nur auf ein Gegebenes hinweist, das von dem Denken zu bestimmen ist. Dagegen ist das „Subjekt sich selbst unmittel-

1) System der Philosophie Bd. I S. 141.
2) a. a. O. S. 147.
3) a. a. O. S. 275.
4) a. a. O. S. 128.

bar gegeben."[1]) Hier kann es sich also auch nicht darum handeln, eine weitere Bestimmung des Subjekts vorzunehmen, etwa nach dem Substrat des Subjekts zu suchen. Die Naturwissenschaft abstrahiert durchgängig von dem Subjekt, da sie ja die Objekte erkennen will, wie sie außerhalb des Subjektes vorauszusetzen sind. Diese Abstraktion hebt nun die Psychologie wieder auf, „um die Erfahrung in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit zu untersuchen."[2]) Die konkrete Wirklichkeit selbst ist das Substrat ihrer Erklärungen, und darum ist ihre Erkenntnisweise eine anschauliche. Die Psychologie hat also „den gesamten Inhalt der Erfahrung in seiner unmittelbaren Beschaffenheit zu ihrem Gegenstand."[3]) Nun gehört freilich der Standpunkt der „inneren Erfahrung" der Verstandeserkenntnis an, und der Verstand ist doch „die Eigenschaft, die Gegenstände und ihre Beziehungen durch Begriffe zu denken."[4]) Aber die begriffliche Bearbeitung ist hier eine andere wie für die „äußere Erfahrung", und die Begriffe, mit der es die Psychologie zu tun hat, sind „Allgemeinbegriffe, deren einziger Wert darin besteht, daß sie die Verständigung über das in der konkreten Anschauung Gegebene erleichtern."[5]) Und „alle Verbesserungen, die in der Selbstauffassung des Subjektes eintreten, beziehen sich nie auf den Inhalt des ihm zufallenden Anteils der Wahrnehmung, sondern immer nur auf die Genauigkeit der Auffassung, insbesondere auf die Frage, ob die Beziehungen und Verbindungen, die zwischen den einzelnen Teilen des subjektiven Wahrnehmungsinhaltes bestehen, richtig aufgefaßt wurden oder nicht. Die Analyse eines an sich nicht zu verändernden Tatbestandes bleibt daher hier das einzige Mittel zur Lösung der Probleme."[6])

Ist so der Gegenstand der „inneren Erfahrung" tatsächlich gegeben, so kommt ihm auch jene unmittelbare Realität zu, die dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt zukommt. „Alle psychischen Erfahrungen besitzen eine unmittelbare Realität."[7])

1) Logik Bd. I S. 529.
2) Philosophische Studien Bd. XII S. 12; Grundriß der Psychologie S. 3.
3) Grundriß der Psychologie S. 5.
4) System der Philosophie Bd. I S. 140.
5) ebendort.
6) a. a. O. S. 128.
7) Logik Bd. I S. 540.

Nur aber unter dieser Voraussetzung, daß den Vorstellungen ursprünglich Realität zukomme, kann die von Wundt der Psychologie gestellte Aufgabe erschöpft sein. Denn von jener Voraussetzung abgesehen, ist doch kein Hindernis für die begriffliche Überschreitung der Bewußtseinstatsachen gegeben. Warum soll es denn nicht möglich sein, daß die Kausalbetrachtung der Bewußtseinstatsachen dazu führt, ein andersartiges geistiges Dasein als ihren Grund oder ihre Ergänzung anzunehmen, also von einem psychischen Substrat zu reden? Ohne jenes „*πρῶτον ψεύδος*“ der unmittelbaren Realität wäre es die Aufgabe der Philosophie auch auf dem Gebiet des psychischen Geschehens, die Arbeit der Psychologie fortzuführen und dahin zu kommen, Realität zu setzen und zu bestimmen. Es mag freilich die Möglichkeit einer einwandfreien Realitätssetzung weit in der Zukunft liegen oder nur annähernd oder hypothetisch vollzogen werden können, die Aufgabe, eine solche vorzunehmen, bleibt bestehen, solange es überhaupt ein Denken gibt. Die Erfahrung für sich allein genommen aber kann als Kriterium der Realität nicht genügen.

Auch fragen wir hier schon, was im Zusammenhang einem späteren Abschnitt angehört: Wenn der „inneren Erfahrung“ unmittelbare Realität zukommt, welchen Zweck haben denn Wundts metaphysische Konstruktionen, seine Hypothesen, die er in den „transzendenten Ideen“ über das Wesen des geistigen Seins aufstellt? denn dort handelt es sich darum, „zu den nach dem Prinzip von Grund und Folge verbundenen unmittelbaren Erfahrungstatsachen einen letzten Grund zu suchen, der ihrer aller Vorhandensein begreiflich macht.“ [1]) Woher eine solche Forderung ihre Berechtigung nehmen will, ist unerfindlich, wenn wir uns jenen „Standpunkt“ der „inneren Erfahrung“ vergegenwärtigen. Bei der „äußeren Erfahrung“ ist wenigstens, wie wir sehen werden, ein innerer Zusammenhang mit der Forderung transzendenter Ideen gewahrt. Dieser fällt hier gänzlich weg. Entweder ist aber „die Frage nach der Seele“ eine notwendige, d. h. in der „inneren Erfahrung“ begründete, dann ist jene der unmittelbaren Erfahrung zu-

1) System der Philosophie Bd. I S. 360.

kommende Realität unhaltbar, oder, wird die letztere aufrecht erhalten, dann ist jede Metaphysik schlechterdings ohne Sinn. Zweierlei Arten von Realität, deren eine zudem die andere aufhebt, kann es doch unmöglich geben.

4. Kapitel.

Die mittelbare Realität.

Die Schwierigkeiten, die sich für den Übergang von der Wahrnehmungs- zur Verstandeserkenntnis, von der unmittelbar anschaulichen zur mittelbaren begrifflichen Erkenntnis ergeben, sind bereits berührt worden. Wenn Wundt sagt, es seien zwingende Gründe vorhanden, die uns veranlaßten, jenen Standpunkt des naiven Realisten zu verlassen und die Scheidung des ursprünglichen Vorstellungsobjektes in Vorstellung und Objekt vorzunehmen, so sollte man annehmen, jener naive Realismus sei nun auch unwiederbringlich verloren. Man muß die Empfindung haben, dies sei auch Wundts Ansicht. Andererseits wird aber immer wieder betont, daß der Vorstellung das Merkmal Objekt zu sein unmittelbar zukomme; der Wert der Zerlegungen (in Subjekt und Objekt) soll nur der sein, „daß beide Momente in allen Erkenntnisakten vorkommen, daß es also kein Objekt gibt, dem die Eigenschaft fehlen könnte, denkbar zu sein, und daß es keine Denkhandlung gibt, die nicht ein Objekt als unveräußerlichen Bestandteil einschließt.“[1] Das Objekt sei von der Vorstellung nicht deshalb verschieden, weil es an sich selbst einen verschiedenen Inhalt habe, sondern, weil es „ein aus einer besonderen logischen Bearbeitung hervorgegangenes Produkt eines und desselben Erfahrungsinhaltes“ sei.[2] Dann bleibt also jene naive Anschauung doch tatsächlich bestehen. War ihr die Wirklichkeit unmittelbar in der Anschauung gegeben, so ist das der wirkliche Tatbestand, an welchem schlechterdings nichts zu ändern ist. Dann sind aber, wenn man konsequent sein will, die „Betrachtungsweisen“ des kritischen Realisten nichts weiter als Verdüsterungsbrillen, und die begriffliche Erkenntnis, die uns zu einer „mittelbaren“ Realität führen soll, höchstens eine interessante Spielerei.

1) System der Philosophie Bd. I S. 90.
2) Philosophische Studien Bd. XII S. 335.

Das wird natürlich Wundt nie zugeben können, denn er hat ja Gründe anzuführen, die uns zwingen, zur begrifflichen, mittelbaren Erkenntnis überzugehen.

Man sieht, aus diesem Zirkel kommt man nicht heraus. Einerseits fällt die Einheitlichkeit der Konsequenz zum Opfer, andererseits die Konsequenz der Einheitlichkeit. Das ist umsomehr zu bedauern, als uns bei den einzelnen Problemen, wie wir schon bei Raum und Zeit konstatierten, die Arbeit Wundts von weitgehendster Bedeutung zu sein scheint. Dies wird auch aus dem Folgenden ersichtlich werden.

Fehlt dem Objekt der Empfindungsinhalt, denn dieser mußte ja in das Subjekt zurückgenommen werden, so kann es in keiner Anschauung gegeben sein, sondern muß begrifflich festgehalten werden.[1]) Die „äußere Erfahrung", die sich auf die Objekte erstreckt, wie sie unabhängig vom erkennenden Subjekt gedacht werden, ist also, wie wir sahen, eine rein begriffliche und dieser „objektive Standpunkt der äußeren Erfahrung"[2]) gehört der Naturwissenschaft an. Die Begriffe aber, die hier zur Anwendung kommen, sind „Einzelbegriffe", durch die jede einzelne Tatsache in den ihr eigentümlichen Unterschieden und Beziehungen zu anderen Tatsachen bestimmt wird, nicht aber wie bei der „inneren Erfahrung" Allgemeinbegriffe. Zwar bedient sich die Naturwissenschaft ihrer auch, aber wie sie schon dort nur „Hilfsmittel" für die Analyse der unmittelbaren Erfahrung waren und nicht etwa den eigentlichen Zweck ausmachten, der doch auf die Tatsachen selbst gerichtet ist, so dienen sie auch hier lediglich als Hilfsmittel, um den Einzelbegriff eines Gegenstandes zu erzeugen.[3]) So ist „jeder Naturgegenstand, jedes einzelne Geschehen in der Außenwelt Objekt einer besonderen Begriffsbildung."[4])

Welches ist nun der Weg, den die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie einschlägt? Ausgangspunkt ist, wie wir bereits mehrfach zeigten, das ursprüngliche Vorstellungsobjekt. Dieser der naiven Erfahrung gegebene Tatbestand wurde zunächst als Wirklichkeit angenommen. Dann aber ergibt sich aus der ver-

1) System der Philosophie Bd. I S. 137.
2) a. a. O. S. 139.
3) a. a. O. S. 145.
4) a. a. O. S. 140.

gleichenden Analyse der Erfahrung die Forderung, diesen Tatbestand zu berichtigen. Dabei handelt nun die Naturwissenschaft stets nach dem Prinzip, das der naiven Erfahrung Gegebene so lange als Wirklichkeit hinzunehmen, als es nicht durch „nachweisbare Widersprüche" als Schein erwiesen wird. Jener Analyse konnten nun die uns als Empfindungsinhalt gegebenen Eigenschaften der Naturgegenstände nicht Stand halten, auch nicht die anschauliche Form von Raum und Zeit. Diese sind als subjektive Vorgänge zu betrachten, „die zu bestimmten, begrifflich zu konstruierenden, objektiven Vorgängen in gesetzmäßigen Beziehungen stehen."[1] Die Wahrnehmung ist ein „Symbol", das auf ein Reales hinweist, welches nur begrifflich gedacht werden kann.[2] Ist der gesamte Empfindungsinhalt in das Subjekt zurückgenommen, so „können daher von nun an die Vorstellungen nur noch als subjektive Symbole von objektiver Bedeutung gelten, durch deren Bearbeitung eine Erkenntnis der Außenwelt nur auf begrifflichem Wege geschehen kann."[3] Erst dann, wenn die Empfindungen als „subjektive Zeichen" aufgefaßt werden, verschwinden jene Widersprüche, welche die Berichtigung des ursprünglichen Tatbestandes fordern. Um uns nun den Übergang von der unmittelbaren anschaulichen Erkenntnis zur mittelbaren begrifflichen klar zu machen, müssen wir näher zu erfahren suchen, woher nach Wundt diese Widersprüche kommen. Damit ist uns aber die Aufgabe gestellt, in der Analyse der Erkenntnisbedingungen so weit als möglich zurückzugehen und den Werdegang der Erkenntnis zu verfolgen.

In der einzelnen, isoliert betrachteten Wahrnehmung können die Widersprüche nicht enthalten sein. Sie entstehen erst dann, wenn wir verschiedene Wahrnehmungen *vergleichen*.[4] Doch genügt diese Vergleichung allein noch nicht, denn es liegt doch keine Notwendigkeit vor, Wahrnehmungen von widerstreitenden Inhalten auf dasselbe reale Objekt zu beziehen. Auf diese Weise würde noch nicht gerechtfertigt werden

1) Philosophische Studien Bd. XII S. 354.
2) a. a. O. S. 397.
3) System der Philosophie Bd. I S. 138; cf. a. a. O. S. 153 (subjektive Zeichen); S. 141 (anschauliche Zeichen); S. 128 (stellvertretende Symbole); S. 147 (natürliche Symbole).
4) System der Philosophie Bd. I S. 135.

können, daß der Verstand „zum Behuf der von ihm erstrebten Erkenntnis einer realen Außenwelt die ganze sinnliche Wirklichkeit zerstört, um eine begriffliche an ihrer Stelle aufzubauen.“ [1]) Zunächst nun besteht diese Nötigung darin, daß wir verschiedene aber zeitlich und räumlich verbundene Vorstellungen auf eine Einheit beziehen. Diese Tatsache, daß wir voraussetzen, alle Wahrnehmungen, die nach ihrer zeitlich-räumlichen Form in Verbindung stehen, seien auch nach ihrem Inhalt miteinander verbunden, leitet überall unsere Auffassung der Wirklichkeit. Die Eigenschaften der räumlichen und zeitlichen Stetigkeit sind es also, die uns veranlassen, bestimmte Teile des Wahrnehmungsinhaltes von einander zu sondern. Diese sind es auch, die uns zum Begriff eines einzelnen Gegenstandes führen, der mit anderen in wechselseitigen räumlich-zeitlichen Verhältnissen steht. Damit kommen wir zum Dingbegriff.

In den Bedingungen der räumlichen Selbständigkeit und der zeitlichen Stetigkeit liegen die Merkmale des Dingbegriffs. [2]) Nun aber sind diese Bedingungen bloß relativer Art. Denn was soll darüber entscheiden, ob die räumliche Selbständigkeit und die zeitliche Stetigkeit eines Komplexes von Empfindungen groß genug sei, um auf ihn den Dingbegriff anwenden zu können? Zu dieser Entscheidung liegen in den äußeren Bedingungen der Wahrnehmung zwar zureichende Motive, aber keine zwingenden Gründe vor. [3]) So wird schließlich die Anerkennung eines Dinges oder Gegenstandes auf einem „Machtspruch des Denkens“ beruhen.

Durch die fließende Natur jener Merkmale und die scheinbar willkürliche Handlung des Denkens kommt der Begriff des Dinges ins Schwanken, und darum hat man sich stets bemüht, den Dingbegriff außerhalb der Erfahrung zu legen. Solche Versuche aber — seien es nun die platonischen Ideen, die angeborenen Begriffe des älteren Rationalismus, Leibniz' entwickelungsfähige Keime, Kants a priori gegebene Funktionen des Verstandes — „zerhauen den Knoten statt ihn zu lösen.“ [4])

1) System der Philosophie Bd. I S. 154.
2) Logik Bd. I S. 463 f.; Philosophische Studien Bd. VII S. 33; System der Philosophie Bd. I S. 256.
3) Logik Bd. I S. 449.
4) Logik Bd. I S. 450.

Anstatt zu begreifen, wie sich aus einem Komplex mehr oder weniger wandelbarer Vorstellungen der Dingbegriff entwickeln könne, führt man den Begriff der Substanz als eines beharrenden und unveränderlichen Seins ein, den der Verstand in die Vorstellungen hinüberträgt. Der Begriff der Substanz aber ist ein rein philosophischer. Das empirische Ding ist nicht beharrend und konstant, und daß jener absolute Substanzbegriff schon in den Dingen der Erfahrung stecke, ist eine Behauptung, für die sich niemals der geringste Beweis wird erbringen lassen. Gerade die Vorstellung fortwährender Veränderlichkeit läßt sich vom empirischen Dingbegriff nicht trennen. Auch ist es darum falsch, mit Herbart zu sagen, der Dingbegriff sei ursprünglich mit einem Widerspruch behaftet,[1]) der das Denken veranlasse, den Erfahrungsbegriff metaphysisch zu berichtigen. Denn in Wirklichkeit ist ja dieser Widerspruch gar nicht vorhanden, wenn nicht zuvor das unveränderliche Sein in die Dinge hineinverlegt wird. Der immer wiederkehrende Fehler der meisten Ansichten ist der, „daß sie den Begriff eines unveränderlichen Trägers der Erscheinungen von Anfang an in die Dinge hineindenken."[2]) Nicht aus dem Begriff des beharrenden Dinges aber können jene Widersprüche entstehen, die dazu Anlaß geben, an Stelle der unmittelbaren Wirklichkeit des Vorstellungsobjektes eine mittelbare Wirklichkeit von begrifflicher Art zu setzen; denn dieser Begriff ist ja schon selbst ein Versuch der Lösung jener Widersprüche. Wenn nämlich der Gegenstand als beharrender von seinen veränderlichen Bestimmungen unterschieden wird, so müssen diese Bestimmungen als Erscheinungen aufgefaßt werden, „die nicht in dem Gegenstand, sondern in seinem Verhältnis zum erkennenden Subjekt ihren Grund haben".[3]) Für das natürliche Denken aber ist das Ding ein Komplex von Empfindungen, dem es unmittelbare Wirklichkeit zuschreibt. Auch räumliche Selbständigkeit und zeitliche Stetigkeit sind ihm sinnliche Merkmale, die es nicht in die Erscheinungen hineinlegt, sondern die vielmehr gerade die Erscheinungswelt ihm liefert. Den unveränderlichen Träger kann aber

1) System der Philosophie Bd. I S. 155; Philosophische Studien Bd. VII S. 34.
2) Logik Bd. I S. 454.
3) System der Philosophie Bd. I S. 156.

erst eine vielfach vermittelte Reflexion aus den Erscheinungen entwickeln.

Wie kommen wir aber dazu, den Dingen die Eigenschaften der räumlichen Selbständigkeit und zeitlichen Stetigkeit zuzuschreiben? Augenscheinlich durch das Denken, das vermöge der einheitlichen Natur unseres Selbstbewußtseins im Stande ist, das ihm in getrennten Wahrnehmungen Gegebene in einer einheitlichen Apperzeption zusammenzufassen. „Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer psychischen Vorgänge werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns.“ [1]) Die Einheit der Apperzeption, worunter Wundt mit Kant die Selbständigkeit und Stetigkeit unseres denkenden Selbstbewußtseins verstanden wissen will, begründet den Machtspruch des Denkens, durch den die Anerkennung der Dinge entschieden wird. Aus den Assoziationen der Wahrnehmungen würde die Vorstellung eines Gegenstandes nicht entstehen können, wenn nicht zugleich die apperzeptive Synthese eingriffe.

Nicht in dem einzelnen Ding selbst liegen die Widersprüche, welche die unmittelbare Wirklichkeit zerstören, und die uns die Aufgabe stellen, die Wirklichkeit so zu denken, daß jene Widersprüche verschwinden, sondern diese entstehen erst dann, wenn das Denken mit der „Forderung eines durchgängigen Zusammenhanges der Wahrnehmungen“ auftritt. [2])

Diese Forderung wäre aber hinfällig, wenn sich in der Wahrnehmung nur Widersprüche, nicht aber Übereinstimmungen fänden. Denn es würde dann gar kein Grund vorhanden sein, der das Denken veranlaßte, jene Widersprüche zu beseitigen und einen gesetzmäßigen Zusammenhang an ihre Stelle zu setzen. Darum „müssen mindestens die Spuren jener durch Begriffe zu vollendenden Gesetzmäßigkeit in der Anschauung gegeben sein“. [3]) Das ist auch der Fall. Denn wir nehmen unmittelbar einen Zusammenhang der Erscheinungen wahr, und dieser besteht in „der Ordnung, in der sich in der Zeit die Ereignisse folgen und in der sich im Raum die einzelnen Gegenstände aus den

1) Logik Bd. I S. 455.
2) cf. System der Philosophie Bd. I S 128.
3) a. a. O. S. 156.

räumlich unterscheidbaren Teilen aneinanderfügen". [1]) An und für sich würden aber wiederum diese Tatsachen, die unbedingt notwendig sind, um den Begriff eines gleichförmigen Zusammenhangs zu erzeugen, nicht genügen, „um ihn zu einer Forderung erstarken zu lassen, vor der die ganze sinnliche Lebendigkeit der Anschauungswelt schließlich in einen bloßen subjektiven Schein sich auflöst, dem als objektive Wirklichkeit eine reine Konstruktion aus Begriffen gegenübertritt". [2]) Was aber hierzu nötigt, ist die ursprüngliche Wechselbeziehung von Anschauung und Denken. Die Denkgesetze finden sich zwar in der Anschauung vorgebildet, aber sie lassen die Anschauung nicht unverändert bestehen, sondern abstrahieren von den stets vorhandenen Besonderheiten. Es ist so, daß das Denken von den Anschauungen „hinweg" oder zu ihnen hinzunimmt, was durch das Denkgesetz, unter dem wir den Gegenstand betrachten, gefordert wird". [3]) Auf diese Weise überschreiten die Denkgesetze die Grenzen ihrer ursprünglichen Betätigungen und erstrecken ihre Geltung auf alles, was Gegenstand des Vorstellens werden kann. So begnügt sich die verknüpfende Funktion des Denkens nicht damit, nur die Wahrnehmungen als Eigenschaften und Zustände eines Dinges in Beziehung zu setzen, sondern sie sucht alle einzelnen Tatbestände als untereinander verknüpfte Bestandteile des Erfahrungsganzen aufzufassen. Hier nun entstehen die Widersprüche zwischen den Wahrnehmungen, und so ergibt sich die Notwendigkeit, die Objektivität des Empfindungsinhaltes zu verneinen, und zugleich die Forderung, der Anschauungswelt eine Begriffswelt als objektive Wirklichkeit gegenüberzusetzen.

Es war notwendig, auf diese Entwickelung des näheren einzugehen, einmal weil sie uns deutlich macht, wie Wundt zu der mittelbaren begrifflichen Wirklichkeit kommt, dann aber insbesondere, weil sie uns die Unhaltbarkeit jener ursprünglichen Realität der unmittelbaren Erfahrung aufzeigt. Denn besteht jene Identität von Vorstellung und Objekt zu Recht, ist das Merkmal der Realität mit dem Wahrnehmungsinhalt ursprünglich verbunden, so müßte sich dieser ganze Weg als ein will-

1) Logik Bd. I S. 467.
2) System der Philosophie Bd. I S. 157.
3) a. a. O. S. 143.

kürlicher ergeben, und die sogenannte mittelbare Wirklichkeit würde nur als Begriffsdichtung zu gelten haben. Aber das ist doch keineswegs der Fall. Bemüht sich doch Wundt stets, die Notwendigkeit aufzuweisen, die in dem Fortschritt der Erkenntnis liegt. Muß aber eine Unterscheidung gemacht werden zwischen den Wahrnehmungen und den „realen Objekten, die ihnen zu Grunde liegen,“ [1]) so ist damit auf Grund wissenschaftlicher Kritik auch jene Identität von Vorstellung und Objekt, die das naive Denken annahm, ein für allemal als falsch erwiesen. Die objektive Realität des ursprünglichen Vorstellungsobjektes ist immer nur eine Annahme, und es müßte der Beweis erbracht werden, daß sie zu Recht bestünde; Wundt aber hat gerade, wie uns scheint, den Beweis ihrer Unhaltbarkeit erbracht.

Das Ergebnis der Wundtschen Untersuchung ist also: das Vorstellungsobjekt hat aufgehört reales Objekt zu sein, es kann nur noch die Bedeutung „eines subjektiven Symbols haben, das auf einen realen, nach Stoff und Form nur begrifflich zu bestimmenden Gegenstand hinweist“. [2]) Jeder Naturgegenstand, jedes einzelne Geschehen in der Außenwelt wird also Objekt einer besonderen Begriffsbildung. Nun ist unsere Auffassung, unser Denken geleitet durch die Denkgesetze. Diese sind, wie wir schon sahen, in der Anschauung vorgebildet, gehen aber über sie hinaus. Sie sind „Anschauungsgesetze, die sich überall in Vorstellungen verwirklichen und diese fortan zu ihrer Darstellung bedürfen“, zugleich aber „Begriffsgesetze, weil die unmittelbare Wahrnehmung sie niemals in völlig adäquaten Formen darzustellen vermag, so daß sie immer erst durch Abstraktionen oder durch willkürliche Gedankenbeziehungen zwischen Objekten, die in der Anschauung getrennt sind, zu Stande kommen können“. [3]) Weder vollkommene *Identität* kommt in irgend einer Anschauung vor, noch kommt die Bestimmung des *Gegensatzes* den Gegenständen der Anschauung selber zu. Dasselbe gilt von der *Teilung nach unterscheidenden Merkmalen*, wie auch von der *Verknüpfung nach Grund und Folge*. Um diese Denkgesetze auf die Gegenstände und Vorgänge der Wahrnehmung anwenden zu können, muß das Denken, weil die

1) System der Philosophie Bd. II S. 1.
2) a. a. O. Bd. I S. 138.
3) a. a. O. S. 142.

unmittelbaren Tatsachen der Wahrnehmung seinen Forderungen nicht entsprechen, willkürlich „Anschauungsbilder" erzeugen und benutzen, d. h. seine Begriffe symbolisch darstellen. So werden die „natürlichen Symbole" durch „objektive Symbole" ersetzt.[1] Solcher Begriffssymbole gibt es zwei Arten: Erstens solche, bei denen eine Übereinstimmung mit der Anschauung überhaupt nicht besteht. Hierher gehören zunächst die Worte der Sprache, die zwar ursprünglich eine lebendige Beziehung zu den Vorstellungen besitzen, dann die Symbole der Zahl, der Größe und die Operationssymbole der Mathematik. Zweitens solche, bei denen von zufälligen Bestandteilen der sinnlichen Wahrnehmung möglichst abstrahiert wird, also die Begriffsmerkmale möglichst allein dargestellt werden, um so „ideale Bilder der Wirklichkeit" herzustellen. Hier haben die geometrischen Konstruktionen und ähnliche „schematische Nachbildungen des wirklichen Geschehens" ihren Platz.[2] Durch diese beiden Arten der symbolisierenden Tätigkeit, die als „natürliche Entwickelungsformen" mit dem begrifflichen Denken, wie es sich in dem Gebrauch der Sprache ausprägt, von Anfang an gegeben sind, schafft der Verstand einerseits Begriffe, „die nur eine bestimmte Seite des in der Wirklichkeit gegebenen Tatbestandes zum Ausdruck bringen, um diese nach allen ihren Eigenschaften und Beziehungen isoliert zu verfolgen".[3] Andererseits sucht er die in dieser Weise getrennt betrachteten Begriffe, nachdem jeder für sich analysiert ist, zu verbinden, oder „es werden zu den zuerst gewonnenen Voraussetzungen einschränkende Bestimmungen hinzugefügt".[4] In beiden Fällen handelt es sich um eine allmähliche Annäherung an die Wirklichkeit, die völlig aber nicht zu erreichen ist. „So erweist sich die Erfassung des Wirklichen durch den Begriff als eine unendliche, nie völlig zu erschöpfende Aufgabe."[5]

Dazu kommt eine zweite „unendliche Aufgabe"; diese besteht darin, alle Arten einer auf Grund der Denkgesetze und anschaulichen Bedingungen möglichen Wirklichkeit durch will-

1) System der Philosophie Bd. I S. 147.
2) a. a. O. S. 145.
3) a. a. O. S. 146.
4) ebendort.
5) ebendort, cf. Logik Bd. I S. 444.

kürliche Verwendung der idealen Symbolik zu umfassen. Ob eine solche Wirklichkeit gegeben ist oder nicht, kommt dabei nicht in Betracht. Weil die Abstraktionen, an die der Verstand gebunden bleibt, nie die ganze Wirklichkeit erfassen, erweist sich also einerseits das Wirkliche als Grenzbegriff, als ein „intensiv Unendliches". Weil aber die Konstruktionen, die auf Grund der Denkgesetze auszuführen sind, in Bezug auf ihren Umfang alle je erreichbaren Grenzen überschreiten, ist andererseits das Mögliche ein Grenzbegriff, ein „extensiv Unendliches". Das Denken strebt darnach, die Wirklichkeit (begrifflich) zu erfassen, kein Begriff aber vermag die Wirklichkeit zu erschöpfen, infolgedessen bleibt die Begriffsbildung immer nur eine von verschiedenen möglichen. So ergibt sich die Hypothese als unerläßliches ergänzendes Hilfsmittel aller Verstandeserkenntnis.[1] Die eine mögliche Begriffsbestimmung, die der Verstand herausgreift, erweist sich als brauchbares oder unbrauchbares Hilfsmittel, je nachdem sie der Erfahrung in „wesentlichen Zügen" widerspricht oder nicht. Daß aber den unvermeidlichen Hypothesenbildungen eine ganz bestimmte Richtung angewiesen ist, neben der andere Richtungen ausgeschlossen sind, ist unschwer aus der bisher gegebenen Darstellung zu folgern. Durch zwei Postulate ist diese Beschränkung gefordert. Erstens dadurch, „daß unser empirisches Erkennen fortan unter der Forderung eines widerspruchlosen Zusammenhanges des gesamten Erfahrungsinhaltes handelt und daher so lange zu berichtigenden Hypothesenbildungen getrieben wird, als diese Forderung nur unvollständig erfüllt ist"; zweitens dadurch, „daß Ergänzungen und Berichtigungen des unmittelbaren Erfahrungsinhaltes durch hinzugefügte Hypothesen immer nur insoweit gerechtfertigt sind, als sich bestimmte Gründe dazu in den vorliegenden Widersprüchen der Wahrnehmung nachweisen lassen".[2] Nach dem zweiten Postulat bleiben also die Erkenntnisobjekte, die widerspruchslos gegeben sind, von der Hypothesenbildung frei. Sie können also auch nicht den der Hypothesenbildung unterworfenen Gegenständen widersprechend gedacht werden; darum sind sie „feste Orientierungspunkte", „nach denen sich die Ausmessung der Erkenntnisgebiete richten kann".[3]

1) Vergl. auch Logik Bd. I S. 437 ff.
2) System der Philosophie Bd. I S. 151.
3) a. a. O. S. 152.

Wenn wir absehen von dem Einschlag, der auf jene Realität der unmittelbaren Erfahrung zurückzuführen ist, so können wir dem Verfahren Wundts nur zustimmen. *Realität ist da zu setzen, wo ein Wahrgenommenes oder Gedachtes keinen Widerspruch aufkommen läßt, und sie ist so zu bestimmen, daß die Forderung eines allgemeinen widerspruchslosen Zusammenhangs unserer Erkenntnis erfüllt wird.* Die Erfassung des Wirklichen ist so allerdings eine unendliche Aufgabe. Auf Grund besserer Einsicht in den gegebenen Tatbestand wird stets eine genauere und bessere Setzung und Bestimmung der Realität geleistet werden können.

Wir haben klar zu machen versucht, welchen Weg Wundt in der Erkenntnis einschlagen will. Es würde zu weit führen, wollten wir das im Prinzip Dargestellte in seiner Anwendung an den einzelnen Punkten der Wundtschen Philosophie erläutern. Für das Problem, das uns beschäftigt, ist das auch nicht von Belang. Es kann davon abgesehen werden, auf die einzelnen Begriffe einzugehen, die sich auf Grund der logischen Kriterien des Denkens als Fortentwickelungen der allgemeinen Erfahrungsbegriffe ergeben. Jedoch erfordern unter den reinen Verstandesbegriffen die „reinen Wirklichkeitsbegriffe", Substanz, Kausalität, Zweck, wegen ihrer besonderen Bedeutung eine besondere Betrachtung.

5. Kapitel.

Substanz, Kausalität, Zweck.

In ein paar kurzen Sätzen sei zunächst hingewiesen auf das Verhältnis Wundts zur Kantischen Kategorienlehre.

Wundt hält es für unerläßlich, die logischen Bedingungen im einzelnen nachzuweisen, die zur Bildung der Kategorien geführt haben. Eine solche „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" aber hat Kant nicht gegeben, er hat im Gegenteil die Begriffe als gegeben vorausgesetzt. Was er als „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" bezeichnet, ist nur der allgemeine Nachweis, „daß die Begriffe, nach denen wir das Mannigfaltige der Erscheinungen einheitlich ordnen, uns nicht von außen gegeben sind, sondern von unserem Verstande erzeugt werden, und daß jene Ordnung nicht möglich wäre ohne die transzendentale Einheit der Apperzeption, d. h. ohne jene Einheit des Bewußtseins, welche eine Synthesis der Erscheinungen überhaupt erst möglich macht."[1] Wenn Kant in dem wichtigen Satz: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"[2] sagt, daß reine Begriffe niemals getrennt von einem Anschauungsinhalt, und dieser uns immer begrifflich geordnet gegeben ist, so ist, meint Wundt, damit der Erkenntnistheorie die analytische Aufgabe gestellt, „den empirischen Gegenstand in seine verschiedenen Denkbestimmungen zu zerlegen und zu zeigen, welches die logischen Gründe sind, die uns veranlassen, diese Zerlegung vorzunehmen,"[3] und es ist als ein Fehler anzusehen, daß Kant bei dem synthetischen Verfahren stehen blieb. Ganz unhaltbar ist die Behauptung, es könne kein Gegenstand wahrgenommen werden, ohne auf ihn sofort die Kategorien anzuwenden. Vielmehr entspricht es den Tatsachen der Wahrnehmung, daß bestimmte Eigenschaften der

1) Philosophische Studien Bd. VII S. 23.
2) Kritik der reinen Vernunft S. 77.
3) Philosophische Studien Bd. VII S. 26.

Gegenstände vorauszusetzen sind, die erst als logische Kriterien für die Anwendung der Kategorien betrachtet werden. Weil die Kategorien immer gebunden sind an die Anschauung, so sind diese Anwendungsbedingungen zugleich als die in der Anschauung gelegenen Bedingungen anzusehen, die unser Denken zur Bildung der Begriffe nötigen. In diesem Sinn will Wundt die Arbeit Kants fortführen. Wie das geschieht, hat zum Teil schon das vorangehende Kapitel gezeigt, und soll hier näher beleuchtet werden.

1. Die Substanz.

Der Begriff Substanz ist nicht ein ursprünglich gegebener.[1] Die gemeine Erfahrung kann keine Substanzen kennen, ihr sind überall nur veränderliche Dinge gegeben. So mußte bei Humes Kritik, die sich eben gegen die spekulativen Voraussetzungen richtet, naturgemäß als empirischer Substanzbegriff das Ding der Erfahrung zurückbleiben. Auf den Dingbegriff sind wir bereits ausführlich eingegangen.[2] Durch logische Bearbeitung des Dingbegriffs kommen wir zu dem Begriff der Substanz. Also erst auf Grund der Erfahrung wird er möglich,[3] und nicht umgekehrt macht der Begriff der Substanz erst die Erfahrung möglich.

Welches sind nun die Motive, die uns zu dieser logischen Bearbeitung des Dingbegriffs auffordern?

Das wissenschaftliche Denken hat die Pflicht, Rechenschaft zu geben über den Zusammenhang der Erfahrungen. Genügen hierzu die Begriffe der gemeinen Erfahrung nicht, so hat die Wissenschaft die Aufgabe, diese Begriffe zu berichtigen und zu vervollständigen.[4] Die Motive liegen aber in den Eigenschaften des empirischen Dinges.[5] Die Abstraktion wandelt die in ihm vorhandenen Bestimmungen der Beharrlichkeit und der Veränderlichkeit um in korrelate Begriffe, die nach dem Satz des Widerspruchs sich gegenseitig ausschließen.[6] Zunächst entsteht der Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem.

1) System der Philosophie Bd. I S. 256.
2) Siehe S. 35 ff.
3) cf. System der Philosophie Bd. I S. 348.
4) Logik Bd. I S. 525.
5) System der Philosophie Bd. I S. 256.
6) Philosophische Studien Bd. VII S. 35.

Dieses Sein, das nur die Bedeutung des „Gegebensein eines Denkobjektes“ [1]) hat, wird wiederum zerlegt in wirkliches Sein („objektives Gegebensein eines Denkobjektes“) und Schein. Endlich aber ergibt sich an dem bei dieser zweiten Trennung positiv zurückbleibenden Sein der Gegensatz von Sein (beharrendes, unveränderliches) und Werden (jede Art der Veränderung). Dieser letzte Begriffsgegensatz, zu dem der Eleatismus gelangte, steht aber zu der empirischen Wirklichkeit in einem vollendeten Widerspruch, denn hier ist das Wirkliche in zwei Begriffe zerlegt, die sich gegensätzlich ausschließen. Und doch zeigt die Erfahrung nur relativ Beharrendes und relativ Veränderliches, das stets miteinander vereinigt vorkommt. So mußte die Philosophie aus diesem Widerspruch herauszukommen suchen.

Sie tat das einesteils, indem sie den eingeschlagenen Weg wieder rückwärts ging und überhaupt auf eine logische Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe verzichtete; so der Empirismus, der das objektive Gegebensein in dem Dingbegriff postuliert, und der Skeptizismus, dem der Gegensatz zwischen objektivem Sein und subjektivem Schein ein unlösbarer ist. Andererseits konnte man versuchen, wie es in der platonisch-aristotelischen Philosophie geschah, eine Synthese der Gegensätze zu suchen, indem man in den Begriff des Seins wieder Bestimmungen aufnahm, durch die es möglich war, es mit seinen Gegensätzen widerspruchslos verbunden zu denken: „Aus Negationen des Seins müssen sie sich in Bestimmungen des Seins verwandeln.“ [2])

Diesem Versuch widersetzt sich nur der erste Begriffsgegensatz, das Nichts, das eben ein völlig leerer Begriff, wie die Negation überhaupt, eine bloße Denkbestimmung ist. Der zweite der Korrelatbegriffe, der Schein, kann unmöglich in das Nichts aufgelöst werden, ist er doch als ein Sein in der Bedeutung eines Gegebenseins eines Denkobjektes dem Nichts entgegengesetzt. So muß in einem Mittelbegriff der Schein zu einer Art und Weise des Seins werden. Dieser Mittelbegriff ist die Erscheinung, die das Sein in seinem Verhältnis zum er-

1) System der Philosophie Bd. I S. 258; Philosophische Studien Bd. VII S. 35.
2) System der Philosophie Bd. I S. 259.

kennenden Subjekt bezeichnet. So ist die Erscheinung nunmehr ein Akzidens des Seins.[1]) Der dritte Gegensatz, das Werden, ist aber dem Sein nur dann widersprechend, wenn dieses als schlechthin unveränderlich gedacht wird. Die Veränderlichkeit der Dinge erfordert aber geradezu den Begriff des Werdens, darum muß der Begriff des Seins so ergänzt werden, daß es das Werden nicht ausschließt. Das wird dadurch erreicht, daß das beharrende Sein zugleich als Prinzip der Veränderung gedacht wird.[2]) Aus dem Sein, insofern es Prinzip der Veränderung ist, kann der Wechsel der Erscheinungen, aus dem Sein, insofern es selbst unveränderlich ist, kann die konstante Gesetzmäßigkeit dieses Wechsels begriffen werden."[3]) Als Prinzip alles Werdens ist aber das Sein Kausalität, und so sind an Stelle der Gegensatzbegriffe Sein und Werden die ergänzenden Begriffe Substanz und Kausalität getreten.[4]) Erst jetzt kann von einer Substanz im spekulativen Sinne die Rede sein.

Wie muß nun der Substanzbegriff gedacht werden, damit er, trotz der Mannigfaltigkeit in der Erscheinungswelt, der Forderung der Beharrlichkeit genügen kann?

Auf diese Frage suchte die spekulative Philosophie Antwort zu geben. Sie glaubte die Lösung gefunden zu haben, indem sie der Substanz entweder das Prädikat der absoluten Unendlichkeit (Spinoza) oder aber das der Einfachheit (Leibniz, Herbart) zuschrieb. Die Substanzlehre im ersteren Sinne ist nun nichts anders als eine Form religiöser Weltanschauung, sie geht ganz und gar über in das Gebiet transzendenter Ideen und kann somit den Aufgaben wissenschaftlicher Erkenntnis nicht entsprechen.[5]) Die Substanzlehre der zweiten Art sucht zwar wissenschaftliche Erkenntnis zu leisten, gerät aber dabei in einen unauflösbaren Widerspruch, weil sich die beiden Merkmale der Substanz, die Beharrlichkeit und die kausale Wirksamkeit als unvereinbar erweisen. Zudem ergibt schon eine ganz allgemeine Überlegung, daß auf dem hier eingeschlagenen Wege

1) System der Philosophie Bd. I S. 260.

2) Das beharrende Sein ist als das für alle Veränderung notwendige Substrat zu denken. Philosophische Studien Bd. VII S. 37.

3) System der Philosophie Bd. I S. 261.

4) Philosophische Studien Bd. VII S. 37.

5) System der Philosophie Bd. I S. 263.

eine Erkenntnis der Wirklichkeit unmöglich war. Denn es ist vollkommen undenkbar, „daß auf Grund allgemeinster, schon auf seinen frühesten Stufen dem Denken zugänglicher Abstraktionen eine Auffassung der Wirklichkeit entstanden wäre, die von der mühseligen Arbeit der empirischen Wissenschaften der Hauptsache nach nicht mehr verändert werden könne." [1])

Jene metaphysischen Systeme vermochten nicht der Einzelforschung einwurfsfreie allgemeine Gesichtspunkte darzubieten. Trotzdem haben sie ihren Wert. Dieser besteht nicht allein darin, daß sie Versuche zu einer transzendenten Ergänzung der Wirklichkeit bilden, sondern auch darin, daß sie die Einzelforschung stets an die Aufgabe einer umfassenden und einheitlichen Welterkenntnis erinnerten und ihre denkmöglichen Lösungen ihr zur näheren Prüfung darboten. Nicht als bleibende Grundlagen, wohl aber als vorläufige Annahmen sind diese metaphysischen Anschauungen von der empirischen Wissenschaft verwertet worden. Dadurch, daß die von der Philosophie dargebotenen Anschauungen an der Hand der Erfahrung berichtigt und die für ihre besonderen Zwecke erforderlichen näheren Bestimmungen hinzugefügt wurden, entwickelten sich die wissenschaftlichen Substanzhypothesen. Hatte also die Philosophie durch Abstraktion allgemeine Begriffe gewonnen, so führt die empirische Wissenschaft durch Determination sie in konkretere Begriffe über, die auf begrenztere Klassen von Gegenständen und für speziellere Fälle anwendbar sind. Nur die Naturwissenschaft, nicht aber die Psychologie, vermochte einen brauchbaren Substanzbegriff mit den zu seiner Anwendung erforderlichen Einzelhypothesen zu gewinnen. [2])

Wir können davon absehen, auf die Entwickelung einzugehen, die der naturwissenschaftliche Substanzbegriff, der Begriff der Materie, genommen hat. [3])

Das Erfordernis ist jedenfalls das: der Begriff der Materie ist so zu bestimmen, „daß aus demselben widerspruchslos die Erscheinungen abgeleitet werden können." [4]) Vergegenwärtigt man sich, daß möglicherweise verschiedene Voraussetzungen diese

1) System der Philosophie Bd. I S. 264,
2) a. a. O. S. 267.
3) cf. Logik Bd. I S. 525 ff. II; System der Philosophie Bd. I S. 268 ff. II. S. 1 ff.
4) Logik Bd. I S. 527.

Aufgabe erfüllen können, so ergibt sich, daß der Begriff der Materie ein bleibend hypothetischer ist. Denn die Materie ist nie selbst Gegenstand der Erfahrung, es läßt sich also nur sagen: die eine Hypothese erfüllt ihre Aufgabe besser als eine andere, oder auch, eine bestimmte Hypothese ist ganz abzuweisen, weil sie mit der Erfahrung unvereinbar ist. Wenn nun vorausgesetzt wird, die Naturerscheinungen seien Wirkungen einer hypothetischen Substanz, so ergibt sich die Aufgabe, „die letztere derart zu bestimmen, daß ihr Begriff dem Bedürfnis der Kausalerklärung so vollständig genügt, wie es für den erreichten Zustand unserer Kenntnisse möglich ist.“ [1] So erfordert der Begriff der Substanz zu seiner Ergänzung überall den der Kausalität; nicht aber in dem Sinn, als sei die Substanz Trägerin der Kausalität, vielmehr ist sie selbst substanzielle Kausalität: [2] „Beide sind Denkbestimmungen, in die wir die ungetrennte Wirklichkeit der Dinge zerlegen, nicht selbst getrennte Objekte oder trennbare Eigenschaften der Objekte.“ [3] Der Widerspruch bei den ontologischen Substanzbegriffen zwischen Substanz und Kausalität ist aber hier beseitigt: denn, da die Naturwissenschaft sich auf die Betrachtungen der äußeren Relationen der Objekte beschränkt, ja ihrer Aufgabe zufolge notwendig beschränken muß, wird die Kausalität als ein bloßes Prinzip äußerer Veränderungen angenommen, und so werden Substanz und Kausalität auf völlig verschiedene Seiten des vorausgesetzten materiellen Geschehens bezogen. [4]

In der Psychologie würde aber der Widerspruch augenscheinlich nicht ausgeglichen werden können. Darum würde die Seele als Substanz beharrend, zugleich aber als Kausalität veränderlich sein. Der Substanzbegriff darf eben nicht auf das Gebiet der Psychologie übertragen werden, weil er hier von vornherein unverwendbar ist. [5]

Merkwürdigerweise enthält nun der Begriff der Materie drei wichtige Eigenschaften, die sich schon im spekulativen Substanzbegriff finden: Einfachheit, Wirksamkeit, Beharrlichkeit.

1) Logik Bd. I S. 527.
2) System der Philosophie Bd. I S. 287; cf. 344.
3) a. a. O. S. 272.
4) a. a. O. S. 274.
5) Logik Bd. I S. 530; System der Philosophie Bd. I S. 276.

Denn die Materie ist aus einfachen Elementen zusammengesetzt. Die Haupteigenschaft dieser Elemente besteht darin, wechselseitige Wirkungen hervorzubringen, und jedes der Elemente für sich genommen ist unveränderlich. Wie ist es also zu erklären, daß diese drei Substanzhypothesen vor jeder Bestätigung durch die Erfahrung eine gewisse Evidenz für sich in Anspruch nehmen? Auf dem Gebiet des Denkens kann hierfür keine Erklärung gesucht werden. Wohl aber in der Anschauung. Denn jene drei Eigenschaften sind „Postulate der Anschauung.“ [1]) Es sind Sätze, die, sobald reale Objekte vorausgesetzt werden, nach den Gesetzen der Raum- und Zeitanschauung gefordert werden. Der abstrakte Begriff von Raumelementen wird übertragen auf das Reale im Raum, die relative geometrische Beziehung von Raumgebilden auf die Beziehung physischer Raumobjekte (wobei der Begriff der wechselseitigen Lagebestimmung übergeht in denjenigen der Wechselwirkung), und die Unveränderlichkeit des Raums auf das Reale im Raum. Diese Übereinstimmung der Substanzhypothesen mit den Anschauungsgesetzen kann aber, wie die Geschichte der Naturwissenschaft deutlich genug zeigt, nicht als Beleg dafür angeführt werden, daß jene unabhängig von der Erfahrung festgestellt werden konnten und ihre Gültigkeit ohne empirische Feststellung gesichert sei. Vielmehr hat sich die Substanz „aus einem bloß logischen in einen objektiv gültigen Begriff umgewandelt“ erst dann, als die Naturwissenschaft sich vollkommen klar war, „daß alle Naturkausalität nur auf die Veränderung der äußeren räumlichen Relationen der Objekte und ihrer Teile bezogen werden könne.“ [2])

Abgesehen von der behaupteten Unmöglichkeit des Substanzbegriffs für die innere Erfahrung, [3]) können wir im großen und ganzen dem Verfahren Wundts nur beistimmen. Nur wäre zu betonen, daß der Zweck des wissenschaftlichen Substanzbegriffs in der Realitätsbestimmung besteht. Freilich kann diese Bestimmung — das geben wir gerne zu — keine erschöpfende sein, sondern sich nur auf eine Seite des Wirklichen beziehen. Die wissenschaftliche Erkenntnis kann den Erscheinungen selbst keine Realität zugestehen, betrachtet sie aber als Hinweise auf die

1) Logik Bd. I S. 534.
2) System der Philosophie Bd. I S. 274.
3) Vergl. Kapitel III.

Objekte. Um diese zu bestimmen, muß sie durch das Denken die sinnliche Erscheinung solange berichtigen, bis sie zu einem haltbaren Substanzbegriff gekommen ist. Indem die Naturwissenschaft erkennt, daß die Annahme einer objektiven Realität der ursprünglichen Vorstellungsobjekte eine widerspruchslose Welterklärung unmöglich macht, liefert sie den entscheidenden Beweis für die Notwendigkeit eines transzendenten Objektbegriffs.[1]) Die Substanz ist ein metaphysischer Begriff, der über den unserm Erkennen gegebenen realen Zusammenhang der Erscheinungen Rechenschaft gibt.[2]) Zwar ist diese Realitätsbestimmung, die Substanz, eine vorläufige, nicht endgültige, denn der Substanzbegriff ist eben ein hypothetischer. Aber er ist das nicht insofern, als ob alles, was wir unter ihm denken, dem Zweifel ausgesetzt wäre. Vielmehr gewisse Bestimmungen stehen absolut fest: nicht nur, daß die Substanz existiert, sondern auch die empirischen Eigenschaften der Substanz, die gleichzeitig die Bedeutung axiomatischer Sätze der Anschauung besitzen; andere aber können nur vorläufig bestimmt werden, ihre definitive Ausprägung muß der ferneren Entwickelung des Wissens, die niemals abgeschlossen wird, überlassen werden.[3])

2. Die Kausalität.

Forderten die Gegensatzbegriffe Sein und Werden, wie wir sahen, ihre gegenseitige Ergänzung, so fand diese zunächst ihren Ausdruck in der Kausalität der Substanz. Das beharrende Sein wird zugleich als Grund des Werdens gedacht. Dieser substantielle Kausalbegriff, dessen Unhaltbarkeit sich schon erwies bei seiner Verwertung in der Psychologie (Lehre von den „Seelenvermögen") wie in der ontologischen Metaphysik (hier führte er zur Wiederaufhebung der Kausalität), erfuhr seine Berichtigung durch die Naturwissenschaft. Bei der Entwickelung des Kraftbegriffs in der Mechanik und des Energiebegriffs in der

1) Vergl. System der Philosophie Bd. II S. 2.
2) cf. Logik Bd. I S. 539.
3) cf. a. a. O. S. 537.

Wenn Wundt des öfteren die materielle Substanz als „Hülfsbegriff der Naturwissenschaft" bezeichnet, so würde das, falls der Ausdruck „Hülfsbegriff" im eigentlichen Sinn zu nehmen ist (d. h. ein Begriff, der von vornherein jeden Anspruch auf transsubjektive Gültigkeit ablehnt), eine stark subjektivistische Abschwächung des oben Dargestellten bedeuten. Jedenfalls verursacht diese Bezeichnung Unklarheiten.

Physik verlieren „Ursache" und „Wirkung" ihre substantielle Bedeutung. Beide sind nunmehr als Vorgänge aufzufassen. So ergibt sich ein „berichtigter Kausalbegriff": „die aktuelle Kausalität." Die zeitliche Aufeinanderfolge von Zuständen fassen wir nach dem Denkgesetz, das in dem Satz des Grundes seinen Ausdruck findet, als Abhängigkeitsverhältnis auf. Daß aber alles Geschehen in der Natur als ein zusammenhängendes System von Gründen und Folgen begriffen werde, ist die Forderung, nach der sich der Inhalt des Substanzbegriffs ganz und gar richtet (s. o.). Hieß es also früher: ohne Substantialität keine Kausalität, so heißt es nun: ohne Kausalität keine Substantialität.[1]) Die Kausalität ist zum Hauptbegriff geworden.[2]) Nach ihr haben sich die Annahmen zu richten, die wir in Bezug auf die Materie machen.

Das Kausalprinzip besteht also in der Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung. Auf diese Weise entsprechen Ursache und Wirkung vollständig dem logischen Verhältnis von Grund und Folge.[3]) Wie nun die Folge eines Grundes selbst wieder zum Grunde weiterer Folgen wird, so sind nun auch Ursache und Wirkung äquivalente Begriffe geworden: „Jede Ursache ist selbst Wirkung weiter zurückliegender Ursachen, und jede Wirkung wird ihrerseits zur Ursache fernerer Wirkungen."[4]) So wird eine Vergleichung von Ursache und Wirkung möglich, und es ergibt sich das „Prinzip der quantitativen Äquivalenz der nach Grund und Folge verbundenen Ereignisse": unter der unbegrenzten Summe von Bedingungen, unter denen ein Ereignis zu Stande kommt, werden einzelne, die auch der Größe nach der hervorgebrachten Wirkung entsprechen, herausgegriffen und als die eigentlichen Ursachen des Vorgangs betrachtet. Neben Ursachen im eigentlichen Sinne gibt es „permanente Bedingungen", als welche z. B. die Naturkräfte im älteren Sinne zu gelten haben.[5]) Aus der Darstellung des Substanzbegriffs ergibt sich nun, daß aber die Substanz als die „permanente Bedingung" an-

1) System der Philosophie Bd. I S. 300.
2) a. a. O. S. 287.
3) a. a. O. S. 288.
4) a. a. O. S. 288.
5) a. a. O. S. 289.

zusehen ist, die wir dem Zusammenhang der Erscheinungen zu Grunde legen müssen, wenn wir ihn kausal erklären wollen.

Der berichtigte Kausalbegriff der Naturwissenschaft geht auch über in die Psychologie.[1]) Während nun aber auf dem Gebiete des Naturgeschehens die Forderung der Substanz bestehen blieb und mit in den Kausalbegriff aufgenommen wurde, soll auf psychischem Gebiet für eine Seelensubstanz kein Raum sein. Hier bleibt allein das Prinzip der kausalen Verknüpfung selbst übrig. Auf dem Gebiete des psychischen Geschehens gilt überall „das reine Kausalitätsprinzip, nach dem die Aufgabe der Erklärung immer nur darin besteht, einen gegebenen Zusammenhang von Ereignissen als eine Verbindung von Gründen und Folgen nachzuweisen."[2])

Es würde zu weit führen, wollten wir bei diesem Punkte länger verweilen. Nur sei betont, daß die verschiedene Auslegung des „aktuellen Kausalbegriffs" auf den Gebieten des materiellen und des psychischen Geschehens als willkürlich anzusehen ist, und nur durch Wundts Vorurteil gegen den substantiellen Seelenbegriff begründet werden kann.[3])

Es bleibt uns noch die Frage zu erörtern, wie Wundt den Verstandesbegriff der Kausalität ableiten zu können glaubt.

Daß das Kausalprinzip aller Erfahrung vorausgehe, ist ebenso ausgeschlossen wie die Behauptung, daß es nur eine Verallgemeinerung aus der Erfahrung sei.[4]) Vielmehr wirken von Anfang an logische und empirische Motive zusammen. Es ist nicht eine aus den Erfahrungen abstrahierte Regel, denn ein notwendiger Zusammenhang der Erscheinungen ist niemals unmittelbar gegeben. Aber auch aus dem Denken kann der Kausalbegriff nicht abgeleitet werden, weil die Zeitlichkeit des Geschehens keine rein logische, sondern eine empirische Bestimmung ist. Vielmehr ist der Kausalitätsbegriff logisches Postulat und empirische Regel zugleich. Unser Denken kann nur Erfahrungen sammeln und ordnen, indem es sie nach dem Satz des Grundes verbindet. Darum gilt das Kausalprinzip für alle Erfahrung, und die Tatsache, daß sich ihm auch alle Erfahrung fügt, ist

1) cf. System der Philosophie Bd. I S. 290 ff.
2) a. a. O. S. 299.
3) vergl. Ed. v. Hartmann, Preußische Jahrbücher Bd. LXVI S. 30/31.
4) Logik Bd. I S. 600.

„eine wesentliche Bürgschaft dafür, daß zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebenso den Normen des Denkens adäquat sind, wie dieses sich von seinen Objekten bestimmen läßt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt eine Erkenntnis unmöglich wäre." [1])

Daß die Denknormen den Objekten der Erfahrung adäquat sind, bleibt freilich bei Wundt nur eine Behauptung. Den Nachweis dafür, den gerade Kant durch die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zu liefern bemüht war, erbringt er nicht, kann ihn auch nicht erbringen. Denn dann müßte er die Möglichkeit zugeben, sich in ein Stadium zu versetzen, das vor allem im empirischen Erkennen liegt. Das widerspricht aber offenkundig dem Standpunkt der Wundtschen Erkenntnistheorie.

Im Prinzip billigen wir auch hier Wundts Auffassung als die dem Denken und der Erfahrung gleicherweise gerecht werdende.

3. Der Zweck.

Es versteht sich von selbst, daß hier die Wundtsche Teleologie nicht einer ausführlichen Untersuchung unterzogen werden kann; sondern es soll nur gezeigt werden, so weit es eben für unser Problem im allgemeinen in Betracht kommt, in welcher Weise Wundt den Zweck als Erkenntnisprinzip gelten lassen will.

Den Streit, den von jeher die beiden Prinzipien der Kausalität und der Finalität um die Herrschaft führten, sieht Wundt durch das „aktuelle Zweckprinzip" endgültig geschlichtet. [2]) Denn Zweck und Kausalität sind nur „verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Vorgangs." [3]) Wie das Kausalprinzip, so besteht auch das Zweckprinzip in der Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung. Ja, Kausalität und Zweck sind die „beiden einzigen möglichen Gesichtspunkte" dieser Anwendung. [4]) Wurde bei dem Kausalprinzip der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung, so wird bei der Zweckbetrachtung die Folge zum Zweck, der Grund zum Mittel. Also

1) Logik Bd. I S. 604.
2) System der Philosophie Bd. I S. 310.
3) Logik Bd. I S. 629.
4) a. a. O. S. 632.

auf der einen Seite steht die „progressive Richtung" der Kausalität, das Fortschreiten vom Bedingenden zum Bedingten, auf der anderen die „regressive Richtung" des Zweckprinzips, das Zurückgehen vom Bedingten zum Bedingenden.[1] „Vom Standpunkte der aktuellen Kausalität aus ist also die Zweckbetrachtung die Umkehrung der Kausalbetrachtung."[2] Ebenso wie die Ursache der Wirkung vorangeht, muß objektiv auch das Mittel dem Zweck vorangehen, der Unterschied beider Betrachtungsweisen besteht aber darin, daß bei der Kausalität auch subjektiv die Ursache der Wirkung vorangeht, während bei der Finalität die Vorstellung des Zwecks früher ist als die des Mittels. Daß eine eingetretene Wirkung in der Vorstellung antizipiert wird, darin besteht das Wesen der teleologischen Betrachtung. Auf jede Reihe von Erscheinungen ist neben dem Kausalprinzip auch das Zweckprinzip anwendbar.[3] „Niemals schließen beide Prinzipien sich aus, und insbesondere ist die Anwendung des Zweckprinzips nur unter der Voraussetzung der gleichzeitigen Gültigkeit des Kausalprinzips möglich."[4] Je nach den Umständen ist bald das eine, bald das andere vorzuziehen. So ist auf dem Gebiet der Naturwissenschaften die Kausalität das „zunächst maßgebende Forschungsprinzip, während in den Wissenschaften, welche sich mit den Willenshandlungen des Menschen und deren Erzeugnissen beschäftigen, den sogenannten Geisteswissenschaften, der Zweck das herrschende Forschungsprinzip ist. Denn hier gehen wir aus von den in uns gelegenen Zweckvorstellungen und „entwickeln aus ihnen die Forderungen, die sich für das objektive Geschehen ergeben, um sodann erst die tatsächliche Beschaffenheit des letzteren an den an dasselbe herangebrachten Forderungen zu messen."[5] So gewinnt der Zweck objektive Bedeutung. Denn „die Willenshandlungen sind dahin gerichtet, die ihnen vorangegangenen subjektiven Zweckvorstellungen zu realisieren."[6] Die Zweckvorstellungen werden also selbst zu Ursachen. Dabei entsprechen aber nicht ohne weiteres die sub-

1) System der Philosophie Bd. I S. 309.
2) a. a. O. S. 310.
3) a. a. O. S. 330.
4) Logik Bd. I S. 632.
5) a. a. O. S. 635.
6) a. a. O. S. 634.

jektiven Vorstellungen dem objektiv erreichten Zweck, vielmehr überschreitet dieser regelmäßig das ihm vorausgehende Zweckmotiv. Jeder gewollte Zweck führt immer Neben- und Folgeeffekte herbei, die aber ihrerseits wieder als zweckmäßige anerkannt werden müssen. So ergibt sich das Prinzip der Heterogonie der Zwecke,[1]) ein Prinzip, das alle geistige Entwickelung beherrscht. „Soweit Willenshandlungen auf das äußere Geschehen Einfluß erlangen, ist daher auch der Zweck nicht bloß eine rückwärtsgehende Kausalbetrachtung, sondern zugleich die vorwärts gerichtete Bedingung des Geschehens.“[2]) Daß auf solche kausal wirkenden Zwecke die Gestaltungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft vorwiegend zurückzuführen sind, ist nicht zu bestreiten, und auf Grund dieser Tatsache ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch die weiter zurückliegende Entwickelung lebender Wesen auf Zweckvorstellungen beruht, ein Gedanke, der bereits in der Hypothese des „Kampfes ums Dasein“ seinen Ausdruck gefunden hat.

Wie wir sahen, erwiesen sich Kausalität und Zweck als koordinierte subjektive Erkenntnisprinzipien. Diese Koordination soll die Metaphysik sich veranlaßt sehen, auch für die Totalität des objektiven Seins und Geschehens vorauszusetzen. Das Kausalprinzip ist zwar ein empirisches und logisches Postulat, aber in seiner Beziehung auf die allgemeine Weltordnung, hinsichtlich der Annahme, daß es alles Geschehen beherrsche und in der unverbrüchlichen Regelmäßigkeit des Geschehens bestehe, ist es doch nur ein metaphysischer Satz, da die Wirklichkeit in ihrem unendlichen Zusammenhang uns niemals gegeben sein kann (s. u.). Ist aber die Weltordnung eine unverbrüchliche, so werden Ursache und Zweck zu „korrelaten Begriffen in objektivem Sinne.“[3]) Denn dann ist „jede Endwirkung einer Kausalreihe ein notwendiger Erfolg, in Bezug auf den das Vorangegangene ebenso fest bestimmt ist wie jener Erfolg selbst.“[4]) Da aber die Korrelation von Kausalität und Zweck im objektiven Sinne eben eine metaphysische Forderung ist, so kann auch von der gleichwertigen Anwendung der beiden Prinzipien nicht die

1) System der Philosophie Bd. I S. 326.
2) Logik Bd. I S. 636.
3) a. a. O. S. 637.
4) ebendort.

Rede sein. „Nur ein Geist, der den Weltlauf vorauszusehen vermöchte, würde alles gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt des Zwecks und der Kausalität erblicken.“ [1])

Aus dieser kurzen Darstellung der „Wirklichkeitsbegriffe“ dürfte klar geworden sein, daß der Weg, den Wundt einschlagen will, eben der ist, der eingeschlagen werden muß, um zu einer realen Erkenntnis zu gelangen. Der Widerspruch, in den Wundt hier mit jener Realität des ursprünglichen Vorstellungsobjekts gerät, braucht wohl kaum noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden. War es dort die Erfahrung allein, so ist es hier im Grunde doch das Denken in einer engen Verbindung mit der Erfahrung, auf welchem jede Realitätssetzung und -Bestimmung beruht. Nur aber auf diese Weise, indem Denken und Erfahren beteiligt sind, halten wir eine Lösung des Realitätsproblems für möglich. Rein rationale Kriterien können nicht genügen, denn eine Denkmöglichkeit ist noch keine Wirklichkeit, ebensowenig ist die Erfahrung für sich genommen das Reale. Ob es Reales, d. h. etwas, das unabhängig von uns besteht, gibt, darüber entscheidet die Erfahrung; die Abstraktion von allen Subjektivitäten kann aber nur von dem Denken geleistet werden. [2])

1) Logik Bd. I S. 638.

2) vergl. hierzu Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. S. 19 ff.

6. Kapitel.

Metaphysik und Realität.

Der Verstand setzt sich die Aufgabe, die Erfahrung durch ihre Ordnung unter gemeinsame Begriffe zu interpretieren, also den Zusammenhang der Welt zu begreifen. Er hält sich an das Gegebene, und sind alle bekannten Tatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht, so ist sein Zweck erfüllt. Die Vernunft hingegen will den Zusammenhang der Welt ergründen. Sie sucht das Gegebene unter Gesichtspunkte zusammenzufassen, „die selbst nicht gegeben sind, sondern ergänzend zu den Tatsachen der Erfahrung und den aus ihnen gebildeten Begriffen hinzugefügt werden.“ [1]) Sie sucht dem Bedürfnis nach „idealer Ergänzung“ zu genügen, das durch die reale Erkenntnis geweckt, aber nicht befriedigt wird. Erweist sich nun eine solche „ideale Ergänzung“ als notwendig? Wundt bejaht diese Frage. Zwar gesteht er zu, daß Empirismus und Skeptizismus durch keine logischen Beweise von der Grundlosigkeit ihres Zweifels gegenüber allen metaphysischen Versuchen überführt werden können, meint aber, ein solcher Standpunkt sei durch die Tatsache widerlegt, daß „die transzendenten Einheitsbestrebungen nachweisbar auf dem der menschlichen Vernunft immanenten Erkenntnistrieb selbst beruhen.“ [2]) Die Notwendigkeit, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen, liegt begründet in dem Anspruch der Allgemeingültigkeit, den als allgemeines Erkenntnisprinzip der Satz vom Grunde erhebt. Denn damit ist ausgesprochen, daß dieses Denkgesetz als eine „für jeden Gedankeninhalt zu vollziehende Regel“ anzusehen ist. [3]) Es beansprucht seine Gültigkeit nicht nur für die wirklich vollzogenen, sondern auch für die möglichen Erfahrungen. Damit wird der Fortschritt von Gründen zu Folgen ein unbegrenzter, weil

1) System der Philosophie Bd. I S. 165.
2) a. a. O. S. 205.
3) a. a. O. S. 171.

das Denken jedesmal für gewisse Anfangs- und Endpunkte der Erfahrungsreihen die zugehörigen Glieder außerhalb der wirklichen Erfahrung suchen muß. Wenn auch immer ein Mögliches sich in ein Wirkliches verwandeln kann, so ist damit der Übergang zu außerhalb der Erfahrung gelegenen Gründen und Folgen nicht beseitigt, sondern nur weiter hinausgerückt. Diese immerwährend ins Unendliche strebende Betätigung des Denkens ist die Vernunft, welche eben „die Bearbeitung der Wirklichkeit durch Ideen ergänzt, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören.“ [1] Mit dieser Idee eines unbegrenzten Fortschritts verbindet sich, da die Beziehungen nach Grund und Folge die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzen, die weitere „Idee einer Totalität alles Seins, in der dieser Fortschritt vollendet gedacht wird, obgleich er in seinen einzelnen Bestimmungen doch niemals vollendbar ist.“ [2] Den überzeugenden Beleg für die Notwendigkeit dieser Betätigung des Denkens über alle gegebene Erfahrung und alle durch die Erfahrung veranlaßten Begriffsbildungen hinaus liefert aber, wie Wundt ausführlich zeigt, die Mathematik. Diese bietet uns das Beispiel auf zweifache Weise über die Erfahrung hinauszugehen. Einmal kann der unendliche Fortschritt in derselben Richtung fortgesetzt werden, in der er von der Erfahrung begonnen wurde; er bleibt ein rein *quantitativer*. Diesen Übergang vom Gegebenen zum Nichtgegebenen bezeichnet Wundt als das *Real-Transzendente*. Zweitens aber kann der unendliche Fortschritt zu einem *qualitativen* werden, indem er nämlich zu neuen Begriffsbildungen führt, die qualitativ verschieden sind von den verwandten realen Begriffen, aus deren Weiterentwickelung sie hervorgegangen sind. Dies ist das „*Imaginär-Transzendente*“. „Auf diese Weise erschöpfen beide Arten der Transzendenz die zwei denkbaren Formen der Unendlichkeit: die quantitative und die qualitative. Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Konstruktion einer *nicht gegebenen Wirklichkeit*, die zweite führt zu einer *bloßen Denkmöglichkeit*.“ [3] Hatten aber beide Trans-

1) System der Philosophie Bd. I S. 172.
Daß die Übereinstimmung mit Kant *nur* in der Terminologie besteht bedarf keiner weiteren Erörterung.
2) a. a. O. S. 172.
3) a. a. O. S. 179.

zendenzbegriffe in der Mathematik nur formale Bedeutung, so soll in der Metaphysik der Fortschritt über die Erfahrung hinaus Form und Inhalt zugleich umfassen.[1])

Der Anerkennung der quantitativen Transzendenz dürften keine wesentliche Schwierigkeiten im Wege stehen. So wird z. B. die Kausalität des Geschehens (vergl. das vorangehende Kapitel) als ein Begriff, der einen Fortschritt über jede empirisch gegebene Grenze hinaus verlangt, als Ergänzung der Wirklichkeit anzusehen sein, die selbst eine reale Bedeutung besitzt. Ganz anders jedoch bei der qualitativen Transzendenz. Das Imaginäre ist an sich ein Unwirkliches, doch vermag es die Begriffe, die zu bilden die Wirklichkeit uns veranlaßt, in „ein helleres Licht" zu setzen. Hier kommen wir zu bleibenden Hypothesen. Dabei besteht natürlich die Forderung, daß solche Voraussetzungen nicht in Widerstreit mit irgend welchen Bestandteilen der realen Erkenntnis geraten dürfen, daß sie sich vielmehr „als die für unsre jeweilige Erkenntnisstufe angemessene, dem Einheitsbedürfnis der Vernunft am besten entsprechenden Annahmen erweisen lassen."[2]) Daß aber des Imaginären wegen das Geschäft der Metaphysik als „Begriffsdichtung" zu bezeichnen sei, wird von Wundt entschieden bestritten. Denn auch die Metaphysik beschäftigt sich „in erster Linie und vorzugsweise" mit dem Realen, nicht nur mit dem Imaginären, und willkürliche Phantasien sind auch hier völlig wertlos. Zwar ist die Versuchung dazu in der Metaphysik stärker als anderswo, und darum ist der energische Wille, sich vor solchen Begriffsdichtungen zu hüten, hier um so nötiger.

Zu drei Hauptarten von Ideen kommt die Vernunft: 1) Indem wir die Totalität aller möglichen äußeren Erfahrungen in einen einzigen Begriffszusammenhang zu bringen suchen, ergeben sich die kosmologischen Ideen; 2) suchen wir alle subjektiven Erfahrungen in eine anschauliche Bewußtseinseinheit zusammenzufassen, so kommen wir zu den psychologischen Ideen; 3) führt das Bedürfnis, beide in sich geschlossene Systeme, hier des Begriffs, dort der Anschauung, auf

1) System der Philosophie Bd. I S. 186.
2) a. a. O. S. 183.

einen letzten einheitlichen Grund der äußeren und inneren Erfahrung zurückzuführen, zu den ontologischen Ideen.

Nur kurz soll auf diese einzelnen Probleme noch eingegangen werden, insofern nämlich ihre allgemeine Entwickelung und die Art, wie sie im wissenschaftlichen Denken entstehen, in Betracht kommt.

Bei allen drei Arten von Ideen kann wieder ein zweifacher Fortschritt vom Gegebenen zum Nichtgegebenen unterschieden werden. Der eine führt zur Idee einer unendlichen Totalität, der andere zu der einer absolut unteilbaren Einheit. Beide Ideen entsprechen vollständig den beiden mathematischen Unendlichkeitsbegriffen des unendlich Großen und des unendlich Kleinen. Indem nun einerseits ein Fortschritt über jede gegebene Grenze, andererseits eine letzte Idee gefordert wird, „die jenem Fortschritt absoluten Stillstand gebietet," so wird zugleich jeder dieser Begriffe angewandt in der Form „eines nie aufhörenden und eines zur Vollendung gelangten unendlichen Regressus."[1] Insofern die kosmologischen Ideen sich nur auf die formalen Eigenschaften des Universums beziehen, besitzen sie eine reale, insofern sie auf dessen Inhalt gehen, eine imaginäre Transzendenz. Da aber bei den psychologischen und somit auch bei den ontologischen Ideen niemals von dem Inhalt des Wirklichen abstrahiert werden kann, weil sonst die psychologischen Erfahrungsinhalte ihren Charakter als innere Erfahrungen einbüßen würden, wollten wir nur auf ihre Form reflektieren, so gehören sie ganz und gar dem Gebiete imaginärer Transzendenz zu.

1. Das kosmologische Problem.

Bei der Sonderung der formalen Eigenschaften Raum und Zeit von dem Stoff des Gegebenen war als Kriterium ihre Stetigkeit maßgebend. Diese Stetigkeit fordert einen Regressus einerseits ins unendlich Große, andererseits ins unendlich Kleine, und so ergeben sich als formale Eigenschaften des Weltbegriffs die Ideen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit. „Wir können uns die Welt nicht anders denken, als stetig in Raum und Zeit ausgedehnt, d. h.

1) System der Philosophie Bd. I S. 189.

in formaler Beziehung ins Unendliche teilbar und über jede Grenze hinaus sich erstreckend.“ [1])

Was den Inhalt des Weltbegriffs betrifft, so kommen wir hier zu der Idee der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Kausalität. Sowohl nach ihren formalen Eigenschaften wie nach ihrem qualitativen Inhalt, der bis zu einem gewissen Grade immer hypothetisch bleibt, bewegen sich die Begriffe Materie und Kausalität durchaus auf dem Gebiet der Erfahrung. Da diese Begriffe durch die Erfahrung gefordert werden, die Erfahrung selbst aber nie zu einem Abschluß gelangt, so haben sie auch niemals einen absoluten, ein für alle Mal festzustellenden Wert. So eröffnet sich auch hier die Idee eines nie zu vollendenden Fortschritts: „unsere Voraussetzungen über das materielle Substrat der Naturerscheinungen sind im selben Maße unvollendbar, als die Naturerfahrung selbst unvollendbar ist.“ [2]) Den so gewonnenen Ideen kann nicht, wie bei den Ideen des formalen Regressus, eine reale Bedeutung beigelegt werden. Über zukünftige Erfahrungen steht uns kein Urteil zu. Jede einzelne Vermutung trägt durchaus imaginären Charakter. Nur die eine Forderung kann gestellt werden, daß diese Aussagen über künftige Erfahrungen mit dem tatsächlichen Inhalt der Erkenntnis nicht in Widerspruch geraten dürfen, mit den allgemeingültigen formalen Bedingungen aller Erfahrung aber übereinstimmen müssen. Wie bei den Formen Raum und Zeit, gibt es auch bei den Begriffen der Materie und der Naturkausalität einen doppelten Regressus: einmal einen Rückgang zu den letzten Elementen der Materie und den ersten Anfängen des Geschehens, sodann einen Fortschritt zur Totalität der Dinge und zum Ende der Ereignisse. Während aber und darin besteht ein

1) System der Philosophie Bd. I S. 190.

Den von Kant konstatierten Widerstreit der Vernunft mit sich selber hinsichtlich der quantitativen Ideen hält Wundt für hinfällig, weil beide Beweisführungen gar nicht miteinander in Streit liegen. Die These sowohl wie die Antithese hat Recht. Es handelt sich lediglich um verschiedene Formen der Unendlichkeitsidee: „Die Unendlichkeit, deren Anwendung auf einzelne kosmologische Fragen die Thesen widerlegen, ist nicht diejenige, deren Notwendigkeit die Antithesen dartun.“ (Syst. d. Phil Bd. I S. 342.) Denn die Idee des qualitativ unendlichen Weltalls spaltet sich in die Ideen einer „nie vollendbaren Unendlichkeit“ und einer vollendeten Unendlichkeit. Beide gehören notwendig zusammen, dürfen aber nicht miteinander vermengt werden.

2) a. a. O. S. 349.

charakteristischer Unterschied der imaginären Transzendenz von der realen — der Fortschritt in Raum und Zeit stetig jede gegebene Grenze überschreitet, bleiben die Hypothesen über Kausalität und Materie bei bestimmten Grenzbegriffen stehen, „die wir nur dann für überschreitbar ansehen, wenn es sich darum handelt, von ihnen zu neuen, weiter zurückliegenden Grenzbegriffen überzugehen.“ [1]) Die Verknüpfung der formalen Ordnung wird also zunächst beherrscht von der Idee des unbegrenzten Fortschritts, die Verknüpfung des Erfahrungsinhaltes von der Idee der Totalität alles Einzelnen. Denken wir die Welt als quantitative Einheit, bei der wir die formale Ordnung des Gegebenen berücksichtigen, so kommen wir zu der Idee eines unendlichen Universums; denken wir sie als ein qualitatives System mannigfacher substantieller und kausaler Elemente, so werden wir zu der Idee eines endlichen Universums geführt, wobei das Endliche aber nur eine relative Grenze des Denkens bezeichnet. Da das letztere unserer Naturerkenntnis näher liegt, „so hat der Begriff des Weltganzen vorzugsweise die Bedeutung einer an sich begrenzten Totalität der Dinge angenommen, die wir aber gleichwohl niemals in bestimmte Grenzen eingeschlossen denken.“ [2])

2. Das psychologische Problem.

Für die Psychologie, die sich grundsätzlich auf die subjektive Erfahrung beschränke, bestreitet Wundt, wie wir gezeigt haben, die Berechtigung des Substanzbegriffs. Es sei nicht einzusehen, wie die unmittelbare und anschauliche Erfahrung einen solchen Begriff fordern sollte. Darum ist die Frage nach der Seele ein rein transzendentes Problem. Hierbei soll es sich nicht darum handeln, das reale Substrat der gegebenen Erfahrungsobjekte zu finden, sondern den letzten Grund zu suchen, der das Vorhandensein aller nach dem Prinzip von Grund und Folge verbundenen unmittelbaren Erfahrungstatsachen begreiflich macht. [3]) Dieser letzte Grund der psychologischen Erfahrung kann nun entweder in einer individuell oder

1) System der Philosophie Bd. I S. 352.
2) a. a. O. S. 358.
3) a. a. O. S. 360.

in einer universell gedachten Einheit gesucht werden. So ergeben sich die Ideen 1) der „individuellen Seeleneinheit" und 2) der „universellen geistigen Totalität".

1) Alle innere Erfahrung können wir zwei „Grundgegensätzen" unterordnen: den Gefühlen der Tätigkeit und des Leidens.[1] Leiden ist aber gehemmte Tätigkeit. Die Zustände des Leidens und Tuns wechseln in uns: „unserer Tätigkeit wie unseres Leidens können wir nur inne werden, weil wir beides zugleich, leidend und tätig sind."[2] Diese Gegensätze sind „primitive Tatsachen des Bewußtseins", die keine weitere Ableitung zulassen, deren Existenz nur bestätigt werden kann. Jedoch ist einleuchtend, daß beide nur nebeneinander möglich sind. „Wir sind tätig, weil wir leiden, und wir leiden, weil wir tätig sind."[3] Indem aber das Leiden an die Vorstellungen gebunden ist, als an den Bestandteil der inneren Erfahrung, den wir auf die Objekte außer uns beziehen, teilen wir die Tätigkeit dem Ich unmittelbarer zu als das Leiden. Wird dieses Ich von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, isoliert gedacht, so ist es unser Wollen. „Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen."[4] So bleibt als Endpunkt des individuellen psychologischen Regressus die Willenstätigkeit selber, der „reine Wille" zurück, „die Apperzeption in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form."[5] Auf diese Weise kommen wir zum „aktuellen Seelenbegriff". Diese reine Apperzeption kann aber in keiner Erfahrung vorkommen, weil jede Tätigkeit notwendig Objekte, auf die sie sich bezieht, voraussetzt. Sie bleibt ein metaphysischer Begriff, der von der empirischen Psychologie als letzter Grund gefordert wird, aber für ihre Zwecke keine Verwendung finden darf. Wie alles Imaginär-Transzendente, stellt auch dieser Seelenbegriff eine endliche Einheit dar, über die das Denken

1) System der Philosophie Bd. I S. 370.
2) a. a. O. S. 374/375.
3) a. a. O. S. 375.
4) ebendort.
5) a. a. O. S. 377.

hinausstrebt.[1]) Von der individuellen Seeleneinheit kommt so die Vernunft zur Idee einer geistigen Totalität.

2) Der Wille des Einzelnen findet sich eingeschlossen in eine Willensgemeinschaft, die mit ihm in fortwährender Wechselwirkung steht: Familie, Stamm, Berufsgenossenschaft, Nation, Staat, Willensgemeinschaft der Kulturvölker.[2]) Endpunkt dieser Reihe aber wäre „ein menschlicher Gesamtwille, der über alle beschränkten Willenssphären hinausreichend, die Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigte."[3]) Ist der Anfangspunkt, die Einzelseele, eine rein theoretische Vernunftidee, so ist hingegen der Endpunkt auch ein praktisches Ideal (d. h. etwas, das von uns zur „höchsten Richtschnur unseres Handelns" genommen wird). Dieses Ideal, dem die geschichtliche Entwickelung zustrebt, ist das der Humanität. Jenen Willensgemeinschaften gesteht Wundt in demselben Sinne Realität zu wie dem Einzelwollen. Die Humanitätsidee ist zwar keine reale Voraussetzung - als Vernunftidee kann sie ja nur eine Ergänzung der Wirklichkeit sein -, aber sie ist eine zu realisierende Voraussetzung zur gegebenen Wirklichkeit.[4]) Deshalb kann aber die theoretische Vernunft nicht dabei stehen bleiben. Denn dieser Fortschritt zur höchsten Willenseinheit, als realer Prozeß gedacht, fordert einen aller Erfahrung vorausgehenden Grund, welcher der geforderten Folge adäquat sein muß, womit aber nicht gesagt sein soll, „daß das Humanitätsideal die einzige und unbedingt letzte Folge aus diesem Grunde sei."[5]) Als Ergänzung des sittlichen Ideals entsteht so die religiöse Idee.[6]) Zunächst wird die Gottheit als sittliches Ideal gedacht; die philosophische Weiterbildung fügt die Idee der Vollkommenheit und Unendlichkeit hinzu. Damit wird aber sofort das sittliche Ideal in eine überSittliche Idee verwandelt, die gleichwohl als der letzte Grund jenes Ideals gedacht wird. Gott ist dann möglicherweise ein Übergeistiges. Da diese Gottesidee nicht nur dem Geiste, sondern ebenso der Natur gegenüber ein absolut Transzendentes ist, so

1) System der Philosophie Bd. 1 S. 381.
2) a. a. O. S. 389.
3) a. a. O. S. 390.
4) a. a. O. S. 391.
5) a. a. O. S. 394.
6) a. a. O. S. 395.

sind wir damit auf die „Frage nach dem letzten Grund alles Seins oder nach der transzendenten Einheit des Natürlichen und Geistigen" gekommen,[1]) d. h. zu dem ontologischen Problem.

3. Das ontologische Problem.

Die Tatsache, daß das Objekt und die Vorstellung ursprünglich eins seien, und für die praktische Lebensauffassung auch als eins gelten, bildet den Ausgangspunkt dieses Problems. Die theoretische Reflexion strebt von Anfang an darnach, die Scheidung in die kosmologische und psychologische Erfahrung, die sie zum Zweck der empirischen Analyse vornehmen muß, nachträglich für eine darüber hinausragende Betrachtung wieder aufzuheben. Eine solche die kosmologische und psychologische Reihe umfassende Einheitsidee ist nur möglich unter der Bedingung, „daß jene zwei partiellen Rückgänge auf die transzendenten Bedingungen der Erfahrung über sich selbst hinausführen, sei es nun, daß sie das Postulat eines von beiden Erfahrungsinhalten verschiedenen absoluten Seins erfordern oder daß der eine Weg in den anderen einmündet, so daß dieser die Einheitsidee liefert, die beiden Reihen gemeinsam ist."[2]) Nur die zweite Möglichkeit will Wundt „als eine wahrhaftige Lösung des ontologischen Problems" gelten lassen: die Welt ist als eine materielle oder als eine geistige von uns zu denken, ein drittes gibt es nicht.

Alle Vorstellung von Objekten beruht nun auf einer Wirkung, die das Wollen erfährt. „Der Wille leidet, indem er Wirkungen empfängt; und er ist tätig, indem ihn dieses Leiden zur vorstellenden Tätigkeit anregt."[3]) Der Gegenstand aber, der das Leiden des Willens hervorruft und ihn zur vorstellenden Tätigkeit anregt, ist für sich allein betrachtet unbekannt. Aus der Vergleichung mit dem Wollen können wir jedoch schließen, daß das, „was Leiden anregt, selbst tätig sein muß."[4]) Außer der Tätigkeit unseres Willens ist uns aber keine andere Tätigkeit bekannt. Unser Wollen ist und bleibt die einzige uns un-

1) System der Philosophie Bd. I S. 396.
2) a. a. O. S. 400.
3) a. a. O. S. 404.
4) a. a. O. S. 405.

mittelbar gegebene Tätigkeit. Also beruht, falls wir nicht eine absolut imaginäre Tätigkeitsform annehmen wollen, unser eigenes Erleiden überall auf einem fremden Wollen. Damit kann man auch die Wechselbestimmung von Tun und Leiden, die jeder vorstellenden Tätigkeit zu Grunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen. Die Welt ist also „die Gesamtheit der Willenstätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in einer Entwickelungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen.“ [1]) Von diesem allgemeinen Weltbegriff aus eröffnet sich ein ontologischer, der wie bei den kosmologischen und psychologischen Ideen — in zwei Teile zerfällt: in eine individuelle und eine universelle Reihe.

Die erstere führt zu „aktuellen geistigen Einheiten“ („substanzerzeugenden Tätigkeiten“) als letzten Prinzipien des Seins und Werdens. [2])

Die universelle ontologische Idee, die Frage nach der Totalität alles Seins, bereitet sich vor in der universellen psychologischen Idee, und mit ihr verbindet sich ein praktisches Interesse. Die vollendete sittliche Einheit der Menschheit ist nun die letzte Folge, die wir zu der Mannigfaltigkeit aller geistigen Entwickelung fordern. Der adäquate Grund zu dieser Folge kann ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. Nichts aber hindert, diesen Grund als unendlichen zu denken. Damit „tritt die Idee des sittlichen Menschheitsideals als eine bloß relativ unendliche in ein Verhältnis zu einer sie umfassenden absoluten Unendlichkeitsidee.“ [3]) Der Inhalt dieser Idee des letzten Weltgrundes aber bleibt schlechterdings unbestimmbar. Setzen wir diese letzte Idee mit der Gottesidee gleich, so kann nicht die Metaphysik, sondern nur der religiöse Glaube ihr einen Inhalt geben, der aber nur dem sittlichen Ideal entnommen werden kann. Wie aber „der Grund in der Folge dadurch wirksam ist, daß er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur durchführbar, wenn Gott als Weltwille,

1) System der Philosophie Bd. I S. 410.
2) a. a. O. S. 419 f.
3) a. a. O. S. 429.

die Weltentwickelung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird.“ [1]) So findet der Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten seinen endgültigen Abschluß in der Idee eines höchsten Weltwillens.

Man muß den Eindruck haben, daß es sich bei dieser Metaphysik — auf eine eigentliche Kritik des metaphysischen Systems müssen wir natürlich verzichten — durchaus um Realitätsbestimmung handelt; daß man es hier mit der notwendigen Fortsetzung der von der Verstandeserkenntnis in Angriff genommenen, aber nicht zum endgültigen Abschluß gebrachten Bestimmung des Wirklichen zu tun hat. Daß Wundt die Metaphysik nur als eine Ergänzung des Wirklichen gelten lassen will, wäre an sich noch kein Einwand dagegen. Denn mit diesem Ausdruck würde nur auf den hypothetischen und imaginären Charakter hingewiesen, den diese Realitätsbestimmung trägt. Wenn dies aber Wundts Meinung wäre, dann bedeutete seine Metaphysik nur einen lebhaften Widerspruch gegen seine behauptete Realität der unmittelbaren Erfahrung. Oder aber, man müßte annehmen, daß durch die unmittelbare Erfahrung Realität in zwar gänzlich unbestimmter Weise irgendwie gesetzt wird, deren Bestimmung der Arbeit der sich stetig entwickelnden Einzelwissenschaften und der an diese anknüpfenden, also auch stetig fortschreitenden Metaphysik überlassen bleibt. Daß aber auch eine solche Interpretierung nicht der Wundtschen Ansicht entspricht, dürfte aus unserer ganzen Untersuchung klar geworden sein. Es muß zweifelhaft bleiben, was Wundt damit sagen will, wenn er die transzendenten Ideen als eine Ergänzung der Wirklichkeit ansehen will. Denn, wenn sie etwas sein sollen, das zu dem Wirklichen hinzukommt, so müßte dies selbst doch auch wieder Wirkliches sein oder aber die Metaphysik wäre nur eine das Gemüt befriedigende „Begriffsdichtung“. Das aber wird von unserem Philosophen entschieden bestritten. [2]) Wir konstatieren von neuem eine unaufgelöste Spannung zwischen zwei Realitätsauffassungen, der vorhandenen nur zu bewahrenden ursprünglichen Realität der Erfahrung und der durch rationale Bearbeitung zu setzenden und zu bestimmenden Realität.

1) System der Philosophie Bd. I S. 433/434.
2) System der Philosophie Bd. I; Bd. VII S. 183.

Schluß.

Das Ergebnis.

Was ist Realität? Das ist die Frage, auf welche die Wundtsche Philosophie uns eine Antwort geben sollte. Die Lösung, die wir erhalten, ist eine doppelte: die eine offen ausgesprochen, die andere immanent im ganzen System gegeben. Und weiter: zwischen beiden besteht eine Spannung, die nicht ausgeglichen ist. Wollen wir es ganz allgemein ausdrücken, so können wir sagen: bei Wundt liegen positivistische und metaphysische Tendenzen im Streit.

Mit dem Positivismus berührt sich seine Anschauung, wenn er die Wirklichkeit als gegeben betrachtet, die Realität der ursprünglichen Erfahrung betont, Subjekt und Objekt, innere und äußere Erfahrung, sogar Natur und Geist[1] nur als verschiedene „Standpunkte" der Betrachtung der einen der Erfahrung, den Erlebnissen unmittelbar zukommenden Wirklichkeit ansieht und alle diese Unterscheidungen nicht als reale gelten lassen will. Eine solche Standpunktsauffassung hat zwar ein gewisses Recht, insofern sie besagt, daß sich mit einer logischen Trennung nicht eo ipso eine reale Verschiedenheit verbindet. Falsch ist sie aber, insofern sie behauptet, die Unterschiede, die das Denken feststellt, entsprächen überhaupt keinen Unterschieden der Wirklichkeit.[2] Daß aber andererseits in Wundts Philosophie, in seinem Verfahren, deutlich das Bestreben zu Tage tritt, das Wirkliche zu setzen und zu bestimmen, nicht als gegeben vorauszusetzen, das glauben wir in unserer Untersuchung zur Genüge aufgezeigt zu haben.

Fassen wir unsere Haupteinwände zusammen, so können wir sagen:

---

1) System der Philosophie Bd. I S. 338, 423 ff.

2) Auf diesen stark subjektivistischen Zug weist Volkelt hin. Philosophische Monatshefte Bd. XXVII S. 285 ff.

1) Es besteht in Wundts Philosophie ein Widerstreit zweier Wirklichkeitsbegriffe. Ist die Behauptung der Realität der unmittelbaren Erfahrung richtig, so muß notwendigerweise die vom Denken zu leistende Realitätssetzung und -Bestimmung falsch sein und umgekehrt.

2) Den Beweis für die Realität der unmittelbaren Erfahrung sieht Wundt lediglich darin, daß es für den naiven Menschen tatsächlich so sei. Dabei vergißt er aber, daß der „naive Mensch" für uns eine durchaus unbekannte Größe ist, unter der man sich alles mögliche oder gar nichts vorstellen kann. Als Ausgangspunkt für eine erkenntnistheoretische Untersuchung ist aber der naive Mensch ein unvollziehbarer Gedanke.

3) Dieser Realitätsbegriff der unmittelbaren Erfahrung findet bei Wundt selbst seine Auflösung, indem er eine Korrektur des naiven Standpunktes fordert, die aber, wie wir zeigten, mit dem ursprünglichen Realismus auch radikal aufräumen muß.

4) Für die Naturwissenschaften und die Psychologie ist die Behauptung einer der unmittelbaren Erfahrung zukommenden Realität unhaltbar, denn die Aufgabe dieser Wissenschaften ist die Setzung und Bestimmung des Realen, nicht aber die bloße Betrachtung der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit von verschiedenen Standpunkten aus.

5) Wundt führt den Begriff der Realität der unmittelbaren Erfahrung nicht konsequent durch. Daher vermissen wir auch die notwendige Auseinandersetzung mit dem von ihm zwar nicht ausdrücklich behaupteten, aber doch stets bei ihm hervortretenden Begriff der durch das Denken zu leistenden Wirklichkeitssetzung. Der Realitätsbegriff der ursprünglichen Erfahrung läßt für Wundts Metaphysik keinen Raum.

Augenscheinlich sucht Wundt nach einer Vermittelung und Versöhnung der beiden großen geschichtlichen Reihen: der empiristischen, positivistischen und der metaphysischen, rationalistischen. Darin besteht ein Verdienst, wenn auch bei dieser Vermittelung ein einheitliches Ergebnis nicht zu Stande gekommen ist. Wundt ist bei dem *Versuch* stehen geblieben. In seiner Philosophie bleiben beide Tendenzen tatsächlich in Widerspruch.

Daran trägt unseres Erachtens die Hauptschuld die Beibehaltung des positivistischen Realitätsbegriffs, die Behauptung

der Realität der unmittelbaren Erfahrung. Denn diese schließt konsequenterweise jede rationale Erkenntnis (Erkennen ist ja nach Wundt ein Denken, mit dem sich stets die Überzeugung von der Wirklichkeit des Denkinhalts verbindet) aus. Aber gegen jene unmittelbare Realität der Erlebnisse machen sich doch gerade bei Wundt Momente geltend, die sie als unhaltbar erscheinen lassen. „Widersprüche" waren es, die das Denken veranlaßten — ja notwendig veranlaßten — jene Scheidung in Vorstellung und Gegenstand vorzunehmen. Wenn wirklich eine Notwendigkeit vorliegt, sollten wir dann nicht vielmehr fragen: ob nicht diese Notwendigkeit gerade in der realen Verschiedenheit ihren Grund hat? Wenn man dem Denken eine solche zentrale Bedeutung einräumt, wie es bei Wundt geschieht, so kann man ihm nicht die allzu bescheidene und wertlose Rolle zuschreiben, von mehr oder minder willkürlichen „Standpunkten" aus Betrachterin der bereits von vornherein gegebenen Wirklichkeit zu sein, um diese in annähernder, aber nie vollkommener Weise nachzubilden. Vielmehr, was wir ursprünglich haben, ist nur ein Rätsel, das der Menschengeist zu lösen hat. Die sinnlichen Erscheinungen geben keine Auskunft darüber, was ist, stellen aber die Aufgabe darnach zu fragen. Die Wirklichkeit ist nicht der Anfang, sondern immer nur das Ziel. Von diesem Gedanken aus würde vielleicht jener Widerstreit in der Wundtschen Philosophie aufgehoben und Positivismus und Spekulation in eine harmonische Verbindung gebracht werden können.

Wenn sich so die Aufgabe ergibt, nach des Rätsels Lösung zu suchen, so dürfte Wundt wohl dazu den richtigen Weg gewiesen haben. Ausgehend von den Einzelwissenschaften, deren Aufgabe auch letzthin in der Setzung und Bestimmung der Wirklichkeit besteht, freilich unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder nach einer bestimmten Seite hin, hat die Philosophie deren vorläufige Ergebnisse durch das logische Denken in engem Anschluß an die Erfahrung weiter zu bestimmen und miteinander zu vervollständigen, d. h. das Geschäft der Realitätssetzung und Bestimmung, das die Einzelwissenschaften in nur annähernder Weise vornehmen konnten, zu Ende zu führen. Das ist anscheinend eine völlig hypothetische Aufgabe, denn inwiefern den

Gedankendingen Realität zukommt, ist noch eine offene Frage.[1])

Damit ist zugleich die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der spekulativen Philosophie ausgesprochen. Nicht in dem Sinne, als sollte die Entwickelung von Hume über Kant zum modernen Positivismus negiert werden. Diese hat ihren Wert, über den man sich nicht hinwegsetzen darf. Vielmehr, was sie geleistet, wird eine künftige Philosophie berücksichtigen und verwerten müssen, dabei aber dem Denken seine Berechtigung für die Erkenntnis des Wirklichen, die vom Positivismus bestritten wird, wieder einräumen. Das ist letzten Endes die Stimmung in der Philosophie der Gegenwart, da Stimmen laut werden, die eine Rückkehr zur spekulativen Philosophie fordern, sei es zu Fichte, Schelling, Hegel,[2]) sei es über Kant hinaus zu Descartes, Spinoza, Leibniz.[3]) Von einem solchen Wiederaufleben des Rationalismus scheint uns Wundts System ein bedeutsames Zeichen zu sein.[4])

Aber der Versuch Wundts ist mißglückt. Ob deshalb auch jeder andere Versuch zu negativem Ergebnis führen wird? Dafür ist der Beweis nicht erbracht. Nur das können wir sagen: jedes System findet sein Urteil in der Lösung, die das Wirklichkeitsproblem in ihm gefunden hat.

1) Külpe sieht darin mit Recht „die Hauptaufgabe einer Erkenntnistheorie, die einer naiven Metaphysik ebenso wie der radikalen antimetaphysischen Tendenz entgegentreten muß" (Philosophie der Gegenwart S. 122).

2) u. a. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie S. 613.

3) So Külpe, Philosophie der Gegenwart S. 124.

4) Man kann auch an Lotze und Ed. v. Hartmann denken. Während diese an Fichte, Schelling, Hegel anknüpfen, scheint uns, daß Wundt eher den älteren Rationalismus wieder aufnimmt.

Literatur.

Achelis, Th., Wundt's Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und und philosophische Kritik. Bd. XCI 1887.

Dilthey, W., Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt. — Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1890.

Eisler, R., Wundt's Philosophie und Psychologie in ihren Grundlehren dargestellt. Leipzig 1902.

— Das Bewußtsein der Außenwelt. Leipzig 1901.

Erhardt, Fr., W. Wundt's System der Philosophie. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. CII 1893.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 1908.

Flügel, O., Über Wundt's Erkenntnislehre. — Zeitschrift für exakte Philosophie. Bd. XII 1883.

Hartmann, Ed. v., Wundt's System der Philosophie. — Preußische Jahrbücher. Bd. LXVI 1890.

Höffding, H., Moderne Philosophen. Leipzig 1905.

Kafka, G., Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. — Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XIX 1910.

Kant, J., Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Kehrbach. Lpz.

Keferstein, H., Die Realität der Außenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte. Diss. Jena 1883.

König, Edm., W. Wundt als Psycholog und als Philosoph. 3. Aufl. Stuttgart 1909.

Külpe, O., Das Ich und die Außenwelt. — Philosophische Studien Bd. VII u. VIII 1892/1893.

— Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1898.

— Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 3. Aufl. Leipzig 1905.

— Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Leipzig 1910.

Laßwitz, K., Wirklichkeiten. 1900.

Lipps, Th., Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik. — Philosophische Monatshefte. Bd. XVI u. XVII 1880/1881.

Petzoldt, J., Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus. Leipzig 1906.

Pfister, O., Die Willensfreiheit. Berlin 1904.

Rehmke, J., Unsere Gewißheit von der Außenwelt. Heilbronn 1894.

— Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. Aufl. Leipzig und Frankfurt 1905.

Riehl, A., Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Bd. Leipzig 1876.
v. Schubert-Soldern, R., Erwiderung auf Professor Wundt's Aufsatz „Über naiven und kritischen Realismus". Leipzig 1897. (Abgedruckt in Philosophische Studien. Bd. XIII 1898.)
Schuppe, W., Die immanente Philosophie und W. Wundt. — Zeitschrift für immanente Philosophie. Bd. II.
Sigwart, Chr., Logik. 2 Bde. 3. Aufl. Tübingen 1904..
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Teil. 10. Aufl. Berlin 1906.
Volkelt, J., W. Wundt's System der Philosophie. — Philosophische Monatshefte. Bd. XXVII 1891.
— Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München 1906.
Weidenbach, O., Mensch und Wirklichkeit. Gießen 1907.
Wundt, W., Logik, Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 3 Bde. 3. Aufl. Stuttgart 1906/1908.
— System der Philosophie. 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig 1907.
— Grundriß der Psychologie. 8. Aufl. Leipzig 1907.
— Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Leipzig 1906.
— Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Stud. Bd. VII 1892.
— Über die Definition der Psychologie. Philos. Stud. Bd. XII 1897.
— Über den naiven und kritischen Realismus. Philos. Stud. Bd. XII und XIII 1897/1898.

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Ewald Schmidt, evangelisch-reformierter Konfession, preußischer Staatsangehörigkeit, wurde geboren am 15. Dezember 1888 zu Elberfeld als Sohn des Schreinermeisters Eduard Schmidt und seiner Frau Marie geb. Schneider. Meine Vorbildung erhielt ich auf dem Realgymnasium meiner Vaterstadt, das ich Ostern 1908 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Zunächst widmete ich mich dem Studium der Philosophie, dann, nachdem ich zu Coblenz im Herbst 1908 das Reifezeugnis des humanistischen Gymnasiums erworben hatte, auch dem der Theologie. Und zwar studierte ich vom Sommersemester 1908 bis zum Sommersemester 1909 in Greifswald, im Wintersemester 1909/10 in Berlin, im Sommersemester 1910 und im Wintersemester 1910/11 in Erlangen.